Digitized by Google

Digitized by Google

Ph.u. 347-3

<36616163320011

S

<36616163320011

Bayer. Staatsbibliothek

Digitized by Google

Philos. Teixia. pag. 63.

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

III. BAND. I. ABTHEIL.

Digitized by Google

Digitized by Google

Phil. 809. a.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE;

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

Staatsbib
Munchen

DRITTER BAND,

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1800.

Digitized by Google

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.
Bayerische
Staatsbibliothek
München

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.

III. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1800.

Digitized by Google

BIBLIOTECA
REGIA
MONACENSIS

Gewiſsheit,

certitudo, certitude. Die objective Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens, ſ. Fürwahrhalten, 1. Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens beſtehet darin, daſs bei demſelben kein Zweifel mehr ſtatt findet. Dieſe Zulänglichkeit iſt objectiv, wenn der völlig hinreichende Grund des Fürwahrhaltens im Object oder Gegenſtande liegt, und folglich das Fürwahrhalten für Jedermann zulänglich ſeyn muſs (C. 850.).

2. Die Gewiſsheit iſt, den Gründen nach, worauf ſie beruhet, entweder logiſch oder moraliſch. Sie iſt logiſch, wenn ſie auf Erkenntniſsgründen beruhet. Dann bewirken dieſe Gründe, ſobald ſie nur verſtanden werden, auch ein ſubjectiv zureichendes Fürwahrhalten, d. i. Ueberzeugung in dem, welchem ſie mitgetheilt werden. Ueberzeugung aber mit Gewiſsheit verknüpft iſt das Wiſſen. Die Gewiſsheit iſt hingegen moraliſch, wenn ſie auf der moraliſchen Geſinnung beruhet. Dann iſt zwar der Grund des Fürwahrhaltens immer noch etwas objectives, nehmlich das Object oder der Gegenſtand der praktiſchen Vernunft (das Gute als Zweck des Willens), in ſo ferne derſelbe durch die ſittlichen Grundſätze beſtimmt wird; allein der Grund des Fürwahrhaltens iſt doch in ſo fern

Digitized by Google

etwas fubjectives, als diefe Grundfätze der Sittlichkeit nicht Jedermanns Willen wirklich beftimmen, und der Gegenftand der praktifchen Vernunft, das Gute, nicht wirklich Jedermanns Zweck ift. Daher ift das Fürwahrhalten hier nur unter einer Bedingung objectiv zulänglich, nehmlich unter der Vorausfetzung einer moralifchen Gefinnung. Es ift aber, wenn man diefe Bedingung wegläfst, für objectiv unzureichend zu halten. Denn ich kann die Ueberzeugung nicht hervorbringen, weil es an Erkenntnifsgründen fehlt, und hier folglich nicht die Einficht in die Gründe, fondern die fittlich gute Gefinnung, ein Fürwahrhalten wirkt, das für das fittlich gute Subject zureichend ift und für daffelbe keinen Zweifel übrig läfst. Allein da diefes Fürwahrhalten nicht ohne alle Bedingung objectiv zureichend ift, fo ift es eigentlich kein Wiffen, fondern ein zweifelsfreier, nie wankender Glaube. Da fich z. B. der Glaube an das Dafeyn Gottes darauf gründet, dafs ich einen Zufammenhang zwifchen meinen moralifchen Zwecken mit meinen Naturzwecken vorauszufetzen genöthigt bin *), wenn ich die Handlungen, welche die Grundfätze der Sittlichkeit (die ich zu meinen Handlungsregeln machen foll) mir vorfchreiben, zugleich zu meinen Zwecken mache; fo kann ich nicht fagen, ich weifs, dafs ein Gott ift, denn alsdann müfste ich Erkenntnifsgründe für das Dafeyn Gottes haben, aus welchen fich Jeder-

*) Nur meine moralifchen Zwecke zu erreichen hängt von meinem Willen ab, die Erreichung meiner Naturzwecke, z. B. mein Leben zu erhalten u. f. w. aber nicht. Wenn ich nun nach der Erreichung meiner moralifchen Zwecke trachte, fo mufs ich nothwendig vorausfetzen, dafs auf diefem Wege auch die Erreichung meiner Naturzwecke nicht gänzlich und auf immer verfehlt werde, das ift, dafs die Erreichung derfelben und ihres Endzwecks von einem moralifch guten Wefen abhänge, oder dafs ein Welturheber vorhanden fei, der die Befolgung des Sittengefetzes will, und dafs in demfelben fein Wille enthalten fei.

mann vom Daſeyn Gottes überzeugen müſste, ſobald er ſie nur verſtände; ich muſs auch nicht einmal ſagen: es iſt moraliſch gewiſs, daſs ein Gott iſt; denn alsdann müſste Jedermann moraliſch geſinnet ſeyn, weil das die Bedingung der Gültigkeit dieſer Behauptung (daſs ein Gott ſei) iſt; ſondern, ich bin moraliſch gewiſs, daſs ein Gott iſt. Das heiſst: der Glaube an einen Gott iſt in meine moraliſche Geſinnung ſo verwebt, daſs, ſo wenig ich Gefahr laufe, letztere einzubüſsen, eben ſo wenig beſorge ich, daſs mir der erſtere jemals entriſſen werden könne (C. 856. f. M. I. 997.)

3. Die Gewiſsheit iſt, dem Erkenntniſsvermögen nach, durch welches der Gegenſtand der Erkenntniſs vorgeſtellt wird, entweder die durch die Sinnlichkeit oder die durch den Verſtand, d. h. ſie iſt entweder anſchauend (intuitiv) oder discurſiv (durch Begriffe). Beide Arten können wieder der Modalität nach entweder apodiktiſch oder empiriſch ſeyn. Die Gewiſsheit iſt apodiktiſch, wenn die Erkenntniſs *a priori*, und folglich das Gegentheil derſelben gar nicht möglich iſt; ſie iſt empiriſch, wenn die Erkenntniſs *a poſteriori* oder auf Erfahrung gegründet iſt. Die intuitive Gewiſsheit gründet ſich auf Conſtruction der Begriffe *a priori* (ſ. Conſtruction). Dann iſt der Gegenſtand durch reine Anſchauung gegeben, und die Gewiſsheit, die dann apodiktiſch iſt, heiſst in dieſem Fall Evidenz. Die discurſive Gewiſsheit gründet ſich auf Begriffe, und kann, wenn dieſe Begriffe und die Verknüpfung (Syntheſis) derſelben *a priori* iſt, eben ſo wohl apodiktiſch ſeyn als die intuitive; allein es bleibt in unſerm Bewuſstſeyn immer ein geheimes Miſstrauen gegen die Realität unſerer Begriffe und Urtheile (ob ſie nehmlich wohl wirklich die Sache vorſtellen, wie ſie iſt, und nicht Hirngeſpinſte ſind) übrig (C. 762.).

4. Kant hat eine Abhandlung über die Evi-

denz in metaphyſiſchen Wiſſenſchaften geſchrieben, die bei der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin das Acceſſit erhielt, und mit Moſes Mendelsſohns Abhandlung, Berlin, 1764. 4. zugleich erſchien. Ich will hier kürzlich vortragen, wie Kant damals über Gewiſsheit dachte, und darüber einige Bemerkungen machen (S. II,479.ff.).

Einleitung. „In dieſer Abhandlung, ſagt Kant, ſoll der Metaphyſik ihr wahrer Grad der Gewiſsheit, ſammt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, gewieſen werden.“ Eigentlich hat die Gewiſsheit keine Grade, ſondern nur die Wahrſcheinlichkeit. Kant redet aber von dem Bewuſstſeyn dieſer Gewiſsheit, und dieſes muſs jederzeit einen Grad haben, wodurch aber etwas nicht gewiſſer oder weniger gewiſs wird. So iſt der für uns höchſte Grad des Bewuſstſeyns der Gewiſsheit derjenige, der durch die Anſchauung *a priori* in der Geometrie entſpringt, weil wir uns bei derſelben gar keines Miſstrauens gegen die Realität unſerer Begriffe bewuſst ſind. Eine ſolche Gewiſsheit nennen wir Evidenz.

I. Betrachtung. Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewiſsheit im mathematiſchen Erkenntniſſe zu gelangen, mit der im philoſophiſchen. Kant ſetzt in dieſer Betrachtung folgende vier Sätze auseinander.

§. 1. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen ſynthetiſch, die Philoſophie (zu ihren Erklärungen oder Expoſitionen) analytiſch, ſ. Begriff, 11 — 13.

§. 2. Die Mathematik betrachtet in ihren Auflöſungen, Beweiſen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen *in concreto* (im Einzelnen oder Individuo), die Weltweisheit (Philoſophie) das Allgemeine durch die Zeichen *in abſtracto* (im

Digitized by Google

Allgemeinen oder in Begriffen), ſ. Demonſtration, 4. 5.

§. 3. In der Mathematik ſind nur wenig unauflösliche Begriffe und unermeſsliche Sätze, in der Philoſophie aber unzählige, ſ. Mathematik und Philoſophie.

§. 4. Das Object der Mathematik iſt leicht und einfach, das der Philoſophie aber ſchwer und verwickelt, ſ. Mathematik und Philoſophie.

II. Betrachtung. Die einzige Methode zur höchſtmöglichen Gewiſsheit in der Metaphyſik zu gelangen, ſ. Expoſition, 21. In der Philoſophie und namentlich in der Metaphyſik kann man oft ſehr viel von einem Gegenſtande deutlich und mit Gewiſsheit erkennen, auch ſichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition deſſelben beſitzt, auch ſelbſt dann, wenn man es gar nicht unternimmt, ſie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nehmlich verſchiedene Prädicate unmittelbar gewiſs ſeyn, ob ich gleich davon noch nicht genug kenne, um den ausführlich beſtimmten Begriff, d. i. die Definition, zu geben. Wenn man gleich niemals erklärte, was eine Begierde ſei, ſo würde man doch mit Gewiſsheit ſagen können, daſs eine jede Begierde eine Vorſtellung des Begehrten vorausſetze, daſs dieſe Vorſtellung eine Vorherſehung des Künftigen ſei, daſs mit ihr das Gefühl der Luſt verbunden ſei, u. ſ. w. So lange auf dieſe Art ohne Definition dasjenige, was man ſucht, aus einigen unmittelbar gewiſſen Merkmalen kann gefolgert werden, iſt es unnöthig, eine Unternehmung, die ſo ſchlüpfrig iſt (als eine philoſophiſche Erklärung) zu wagen. Dazu kömmt nun noch, daſs in der Philoſophie die Worte, als Zeichen der Begriffe, eine ſo unſichere und verſchiedene Bedeutung haben. Aus allem dieſem flieſsen folgende Re-

Digitized by Google

geln derjenigen Methode, nach welcher die höchſtmögliche metaphyſiſche Gewiſsheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich.

1. Regel. Man ſuche in ſeinem Gegenſtande zuerſt dasjenige mit Sorgfalt auf, deſſen man von ihm unmittelbar gewiſs iſt, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen, und ſuche hauptſächlich nur wahre und ganz gewiſſe Urtheile von dem Gegenſtande zu erwerben, auch ohne noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, ſondern erſt dann, wenn ſie ſich aus den augenſcheinlichſten Urtheilen deutlich darbietet, einräumen muſs.

2. Regel. Man zeichne die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenſtande, in Anſehung desjenigen, was man zuerſt in ihm mit Gewiſsheit antrifft, beſonders auf, und nachdem man gewiſs iſt, daſs das eine in dem andern nicht enthalten ſei, ſo ſchikke man ſie, wie die Axiomen in der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voran.

Die ächte Methode in der Metaphyſik iſt mit Newtons Methode in der Naturwiſſenſchaft einerlei. Suchet, heiſst ſie, durch ſichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenſcheinliches Bewuſstſeyn, diejenigen Merkmale auf, die gewiſs im Begriffe von irgend einer Beſchaffenheit liegen, und ob ihr gleich nicht das ganze Weſen der Sache kennt, ſo könnet ihr euch doch dieſer Merkmale ſicher bedienen, um vieles daraus herzuleiten. Als Kant dies ſchrieb, war er noch Dogmatiker. Und ſo verunglückte ihm das Beiſpiel, das er zu dieſer einzig ſichern Methode der Metaphyſik an der Erkenntniſs der Natur der Cörper gab. „Allein, heiſst es, es iſt nicht einmal nöthig, die Cörper Subſtanzen zu nennen, genug, daſs hieraus mit gröſseſter Gewiſsheit gefolgert werden kann, ein Cörper beſtehe aus einfachen Theilen, wovon die augenſchein-

Digitized by Google

liche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläuftig iſt.“ Dieſe dogmatiſtiſche Behauptung wird jetzt durch Kants kritiſche Unterſuchungen gänzlich widerlegt, ſ. Antinomie 4, A, b. und Einfache. Übrigens hat Kant darin recht, daſs ſeine Behauptung auf unwiderſprechlichen Gründen beruhet, wenn man ihm zugiebt, daſs die Naturdinge Dinge an ſich ſind; aber eben ſo gegründet iſt dann auch die entgegenſtehende Behauptung; folglich entſtehet dann ein Widerſtreit in den Behauptungen der Vernunft. — Kant fährt nun fort zu zeigen, daſs der Raum nicht aus einfachen Theilen beſtehe, und daſs die Undurchdringlichkeit der Materie eine Kraft ſei, welches richtig iſt. „Ich frage aber ferner, ſagt er, ob denn die erſten Elemente (der Materie) darum nicht ausgedehnt ſind, weil ein jegliches im Cörper einen Raum erfüllet? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiſs iſt: nehmlich das iſt ausgedehnt, was für ſich (*abſolute*) geſetzt einen Raum erfüllt, ſo wie ein jeder einzelner Cörper, wenn ich gleich mir vorſtelle, daſs ſonſt auſser ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde.“ Auch die Richtigkeit dieſer Erklärung kann ich nicht zugeben, da ſie auf dem bloſsen Denken der Materie, und nicht etwa auf einem nothwendigen Geſetze der Conſtruction derſelben beruhet, noch weniger aber auf einer Erfahrung. Und eben ſo unrichtig iſt die Folgerung, daſs das Einfache im Raume ſeyn könne, ohne ihn zu erfüllen, ſ. Cörper, 5.

Nachdem Kant, ohne es damals zu wiſſen, durch ſein eigenes Beiſpiel ein Exempel von der Seichtigkeit der Beweiſe der dogmatiſtiſchen Metaphyſik gegeben hatte, ſo ſtellte er nun ein Exempel davon aus den Beweiſen anderer Metaphyſiker auf. Die meiſten Newtonianer, ſagt er, gehen noch weiter als Newton, und behaupten, daſs ſich die Cörper auch in der Entfernung unmittelbar anziehen. Ich laſſe, fährt er fort, die Richtigkeit dieſes Satzes, der gewiſs viel Grund für ſich hat, dahin geſtellet ſeyn.

Digitized by Google

Und nun behauptet er, die Metaphyſik habe ihn noch nicht widerlegt. Zuerſt ſind Cörper von einander entfernt, wenn ſie einander nicht berühren. Ich finde nun, ſagt Kant, daſs der Begriff der Berührung urſprünglich aus dem Gefühl entſpringt, wie ich auch durch das Urtheil der Augen es nur vermuthe, daſs eine Materie die andere berühren werde, allein bei dem vermeinten Widerſtande der Impenetrabilität es allererſt gewiſs weiſs. Ein Cörper wirkt in einen entfernten unmittelbar, heiſst folglich, er wirkt in ihn, aber nicht vermittelſt der Undurchdringlichkeit. Man wird aber ſchwerlich jemals beweiſen können, daſs ein Cörper gar nicht anders, als durch Undurchdringlichkeit wirken könne.

Es erhellet nun aus dem angeführten Beiſpiele: daſs man viel von einem Gegenſtande mit Gewiſsheit, ſowohl in der Metaphyſik, als in andern Wiſſenſchaften ſagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Und ſo muſs man in der Metaphyſik verfahren. Nur die Geometer können durchs Zuſammenſetzen Begriffe erwerben, die Metaphyſiker allein durchs Auflöſen. Sobald die Philoſophen den natürlichen Weg der geſunden Vernunft einſchlagen werden, zuerſt dasjenige, was ſie gewiſs von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenſtandes (z. B. dem Raume oder der Zeit) wiſſen, aufzuſuchen, ohne noch einigen Anſpruch auf die Erklärungen zu machen, wenn ſie nur aus dieſen ſichern Datis ſchlieſsen, wenn ſie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff ſelbſt, ungeachtet ſein Zeichen (das Wort für ihn) einerlei iſt, nicht hier verändert ſei; ſo werden ſie vielleicht nicht ſo viel Einſichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die ſie darlegen, werden von einem ſichern Werthe ſeyn.

6. III. Betrachtung. Von der Natur der metaphyſiſchen Gewiſsheit.

§. 1. Die philoſophiſche Gewiſsheit

Digitized by Google

iſt überhaupt von anderer Natur als die mathematiſche. Man iſt gewiſs, in ſo ferne man erkennt daſs es unmöglich ſei, daſs eine Erkenntniſs falſch ſei. Der Grad dieſer Gewiſsheit (d. i. was es zur Gewiſsheit macht), wenn er objective genommen wird, kommt auf das Zureichende (Zulängliche) in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an; wenn er aber ſubjective betrachtet wird, ſo iſt er in ſo ferne gröſser, als die Erkenntniſs dieſer Nothwendigkeit mehr Anſchauung hat. In beider Betrachtung iſt die mathematiſche Gewiſsheit von anderer Art als die philoſophiſche. Man irret, wenn man urtheilt, daſs dasjenige nicht ſei, weſſen man ſich in einem Dinge nicht bewuſst iſt. Nun gelanget

1. die Mathematik zu ihren Begriffen ſynthetiſch, und kann ſicher ſagen, was ſie in ihrem Object durch die Definition nicht hat vorſtellen wollen, das iſt darin auch nicht enthalten; der Metaphyſik iſt aber der Begriff des zu Erklärenden gegeben, und die Definition wird falſch, wenn man ein oder das andere Merkmal nicht bemerkt.

2. betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweiſen ihre allgemeine Erkenntniſs unter den Zeichen *in concreto*, die Philoſophie aber neben den Zeichen noch immer *in abſtracto*. Dieſes macht einen nahmhaften Unterſchied aus in der Art beider, zur Gewiſsheit zu gelangen. Auſser dem iſt auch die Anſchauung in der Mathematik gröſser als in der Philoſophie (oder vielmehr fehlt es der letztern gänzlich an der Anſchauung). In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Ähnlichkeit haben, iſt daher die Evidenz noch gröſser, obgleich in der Buchſtabenrechnung die Evidenz eben ſo zuverläſsig iſt.

§. 2. Die Metaphyſik iſt einer Ge-

wifsheit, die zur Überzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewifsheit in der Metaphyfik ift von eben derfelben Art, wie in jedem andern philofophifchen Erkenntnifs, wie diefe denn auch nur gewifs feyn kann, in fo fern fie den allgemeinen Gründen, die die erftere liefert, gemäfs ift. Es ift aus Erfahrung bekannt, dafs wir durch Vernunftgründe, auch auffer der Mathematik, in vielen Fällen bis zur Überzeugung völlig gewifs werden können; mit der Metaphyfik kann es nicht anders bewandt feyn. Eine grofse Menge Irrthümer entfpringen daraus, weil man urtheilt, ehe man noch das zum Urtheil Erforderliche weifs. Ihr wifst einige Prädicate von einem Dinge gewifs. Nun wollt ihr durchaus eine Definition haben; gleichwohl feid ihr nicht ficher, dafs ihr alles wifst, was dazu gehört. Daher ift es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewiffe und deutliche Erkenntniffe auffucht, ohne gleichwohl fich die Definition fo leicht anzumafsen.

§. 3. Die Gewifsheit der erften Grundwahrheiten in der Metaphyfik ift von keiner andern Art, als in jeder andern vernünftigen Erkenntnifs auffer der Metaphyfik.

„In unfern Tagen (1763), fagt Kant, hat die Philofophie des Herrn Crufius vermeinet, dem metaphyfifchen Erkenntniffe eine ganz andere Geftalt zu geben, dadurch, dafs er dem Satze des Widerfpruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberfte Grundfatz alles Erkenntniffes zu feyn, dafs er viele andere unmittelbar gewiffe und unerweisliche Grundfätze einführte, und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur ihres Verftandes begriffen, nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ift wahr," f. Crufius. Kant will nun den Grad der möglichen Gewifsheit

der Metaphyſik dadurch zeigen, daſs er die wahre Beſchaffenheit der erſten Grundwahrheiten der Metaphyſik, ingleichen den wahren Gehalt der Methode des Cruſius unterſucht. „Was die oberſte Regel aller Gewiſsheit, die Cruſius aller Erkenntniſs, und alſo auch der metaphyſiſchen, vorzuſetzen gedenkt, anlangt, ſagt Kant, nehmlich: was ich nicht anders als wahr denken kann, das iſt wahr u. ſ. w., ſo iſt leicht einzuſehen, daſs dieſer Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einem Erkenntniſſe werden könne.“ Aber nun irret Kant noch mit den Dogmatikern ſeiner Zeit, indem er behauptet, daſs es in der Metaphyſik und Geometrie einerlei formale und materiale Gründe der Gewiſsheit gebe, und indem er ſich noch vorſtellt, daſs das Formale ihrer Urtheile (auch der Materie nach) nach den Sätzen der Einſtimmung und des Widerſpruchs geſchehe, und daſs die unerweislichen Sätze, die beiden Wiſſenſchaften an der Spitze ſtehen, ſolche ſind, die unmittelbar unter einem jener oberſten (bloſs logiſchen, aber weder geometriſchen noch metaphyſiſchen) Grundſätze gedacht werden, aber ſo, daſs ſie nicht anders gedacht werden können, ſ. Analytiſches Urtheil, 10. ff.

7. IV. Betrachtung. Von der Deutlichkeit und Gewiſsheit, deren die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig ſind.

In dieſer Betrachtung verfährt Kant wieder ganz dogmatiſch, und behauptet: in allen Stücken, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen ſei, könne die metaphyſiſche Erkenntniſs von Gott ſehr gewiſs ſeyn; allein das Urtheil über ſeine freien Handlungen, über die Vorſehung, über das Verfahren ſeiner Gerechtigkeit und Güte, da ſelbſt in den Begriffen, die wir von dieſen Beſtimmungen an uns haben, noch viel unentwickeltes iſt, könne in dieſer Wiſſenſchaft nur eine Gewiſsheit durch Annähe-

rung haben, oder eine, die moraliſch iſt. Nach dem, was zu Anfang dieſes Artikels (1 und 2) geſagt worden iſt, läſst ſich nun leicht beurtheilen, daſs Kant hier noch Wahrſcheinlichkeit (Wahrheit, durch unzureichende Gründe erkannt, bei welchen man ſich der Gewiſsheit immer mehr nähern kann) und moraliſche Gewiſsheit mit einander verwechſelte.

Die ganze Abhandlung des groſsen Denkers lehrt, beſonders auch in dem, was er noch über die erſten Gründe der Moral ſagt, daſs er ſchon im Jahr 1763 vieles von dem einſahe, was wir jetzt durch ihn für Wahrheit erkennen; aber daſs damals dieſe ſeine Erkenntniſs noch mit vielem Irrthum vermiſcht war, und wie viel Zeit, Anſtrengung und mühſame Unterſuchung dazu erfordert wurde, ehe er ſein kritiſches Syſtem erreichte und bis zu der Vollendung brachte, die wir jetzt an demſelben bewundern.

Kant Critik der reinen Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 850. — 856. f.

Deſſen Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und der Moral. 1763. 4.

Gewohnheit,

conſuetudo, *habitude*. Die durch öftere Aſſociation in der Erfahrung entſprungene ſubjective Nothwendigkeit (C. 127.). Aſſociation aber iſt das Naturgeſetz, daſs empiriſche Vorſtellungen, die einander oft folgten, einander entſtehen laſſen, ſo daſs wenn die eine erzeugt wird, die andere, die der erſtern oft folgte, dadurch auch entſtehet (A. 82). Das Schnupftabakſchnupfen iſt z. B. eine Gewohnheit, nehmlich eine ſubjective Nothwendigkeit für manchen Menſchen,

Digitized by Google

welche durch öfteres Schnupfen bei der Arbeit, dem Denken u. ſ. w. entſtanden iſt. So beruhet die Verbindung der Wörter mit ihren Bedeutungen auf Gewohnheit. Wenn aber Quinctilian ſagt, eine alte Sprache iſt eine alte Gewohnheit (alter Gebrauch) zu ſprechen *); ſo verſteht er unter Gewohnheit, was wir auch Gebrauch (*uſus, coutume*) nennen, nehmlich die Übereinſtimmung derer in gewiſſen Handlungen, welche in ſolchen Handlungen geübt ſind, und Kenntniſſe in denſelben haben. Aber *Macrobius* **) gebraucht das Wort Gewohnheit in der angegebenen Bedeutung, wenn er ſagt, die Gewohnheit iſt die andere Natur, welches nichts anders heiſst, als dieſe entſtandene ſubjective Nothwendigkeit iſt beinahe der objectiven gleich zu achten.

2. David Hume leitete die Begriffe von Urſache und Wirkung aus der Gewohnheit ab, oder meinte, es liege in uns, daſs wir uns genöthigt ſähen, etwas für Urſache und etwas für Wirkung zu erkennen. Weil wir nehmlich in der Erfahrung die eine Vorſtellung oft nach der andern hätten entſtehen ſehen, ſo bildeten wir uns nun ein, das habe ſeinen Grund im Gegenſtande (es ſei objectiv), da es doch bloſs ſeinen Grund in uns habe (ſubjectiv ſei) (C. 127. Pr. 8.) (Hume 4. Verſuch über den menſchl. Verſtand).

3. Die objective Nothwendigkeit findet freilich nur in Urtheilen *a priori* ſtatt, und da Hume die

*) *Inſtit. Orat. lib. I. cap. XII. quid eſt aliud vetus ſermo, quam vetus loquendi conſuetudo.*

**) *Saturnal. lib. VII. cap. IX. conſuetudo, quam ſecundam naturam pronunciavit uſus. — L'habitude change la nature, et devient elle-même une ſeconde nature.* Angewöhnt iſt wie angebohren.

Möglichkeit ſolcher Urtheile nicht begreifen konnte, ſo ſchob er dieſer objectiven Nothwendigkeit die ſubjective (Gewohnheit) unter. Daſs heiſst aber der Vernunft das Vermögen abſprechen, über den Gegenſtand zu urtheilen, und den Begriff der Urſache im Grunde als falſch und bloſsen Gedankenbetrug verwerfen (P. 24).

4. Wir könnten dann, wenn Hume recht hätte, nie aus gegebenen Beſtimmungen der Dinge ihrer Exiſtenz nach auf eine Folge ſchlieſsen, denn dazu würde der Begriff einer Urſache, der die Nothwendigkeit einer ſolchen Verknüpfung zwiſchen zwei Dingen als Urſache und Wirkung enthält, erfordert. Wir könnten dann nur aus der Regel der Einbildungskraft ähnliche Fälle, wie ſonſt, erwarten (P. 89. f).

5. Die Gewohnheit iſt entweder ſubjective theoretiſche Nothwendigkeit, und beſteht in der Erwartung ähnlicher Fälle, oder ſubjective praktiſche Nothwendigkeit, und beſteht in einem gewiſſen Grad des Willens, der durch den oft wiederhohlten Gebrauch unſers Vermögens erworben wird, ſ. Fertigkeit, 3.

Glaube,

fides, *foi*, ſ. Fürwahrhalten, 1. (S. III, 292). Wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach objectiv gültig ſeyn können, ſo kann der Glaube durch den Gebrauch der Vernunft ein Wiſſen werden. Der hiſtoriſche Glaube, d. i. der, deſſen Gründe Zeugniſſe ſind, z. B. an den Tod eines groſſen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein Wiſſen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denſelben mit allen Umſtänden meldet (S. III, 292).

Digitized by Google

2. Der Glaube kann zufällig ſeyn, d. i. die ſubjectiven Gründe deſſelben können ſtatt finden und auch nicht, z. B. wie beim hiſtoriſchen; dann iſt er ein Act (*actus*), eine Handlung des Verſtandes. Der Glaube kann aber auch nothwendig ſeyn, d. i. es iſt unmöglich, daſs die ſubjectiven Gründe deſſelben nicht ſtatt finden ſollten, z. B. das Bedürfniſs, bei allen unſern Handlungen das Daſeyn eines höchſten Weſens voraus zu ſetzen, kann nie aufhören; dann iſt er eine Fertigkeit (*habitus*), und zwar eine freie (aus der Freiheit des Willens hervorgehende) Fertigkeit der Vernunft (U. 462. S. III, 293), ſ. Fürwahrhalten, 10.

3. Es giebt nehmlich Verbindlichkeiten, d. i. unſer Wille iſt von gewiſſen allgemeingültigen Geſetzen abhängig, es giebt aber auch Bedürfniſſe, d. h. unſre Natur iſt von gewiſſen Geſetzen abhängig, die zu Handlungen antreiben, welche entweder mit jenen Verbindlichkeiten zuſammenſtimmen, oder ihnen entgegen ſind. Im erſten Fall geſchieht die Handlung nicht aus Verbindlichkeit, ſondern aus Bedürfniſs; im zweiten Fall würde es der in der Idee der Vernunft ganz richtigen Verbindlichkeit, in der Anwendung auf uns ſelbſt, an der Triebfeder fehlen, die der Triebfeder des Bedürfniſſes entgegen wirken könnte, d. i. die Verbindlichkeit bliebe immer bloſs Idee, und es wäre keine Handlung aus Verbindlichkeit möglich. Folglich ſetzt die Nothwendigkeit der Handlung aus Verbindlichkeit, da dieſe eine ganz richtige Idee der Vernunft iſt, ein höchſtes Weſen voraus; weil dann allein die Handlung aus einem in der Natur wirklich vorhandenen Bedürfniſſe, nicht bloſs in der Idee, ſondern in der Natur, die doch übrigens nicht von unſern Ideen abhängt, untergeordnet wird. In der Idee nehmlich betrachte ich das Moralgeſetz als das durch meine eigene Vernunft gegebene Geſetz, aber in der Anwendung deſſelben auf mich ſelbſt, als Naturweſen, ſehe ich mich genöthiget, es als das Ge-

Digitized by Google

ſetz für Naturweſen (durch freien Willen), folglich als das Geſetz für etwas, was nicht von mir abhängt, folglich als das Geſetz deſſen, von dem es abhängt, zu betrachten. Das iſt, in der Ausübung des Sittengeſetzes werde ich durch meine phyſiſche Natur genöthigt, es als das Geſetz des Herrn dieſer phyſiſchen Natur, d. i. eines höchſten Weſens, auszuüben. Ohne dieſe Vorausſetzung, die nicht in der Speculation liegt, ſondern ein Bedürfniſs der Vernunft eines ſittlich handelnden, aber bedürftigen Weſens iſt, wäre das Sittengeſetz eine leere Idee, ohne mögliche Wirkung (C. 617).

Die Gründe dieſes Fürwahrhaltens des Daſeyns Gottes ſind gar nicht objectiv gültig und können es nie werden, d. h. ſie beweiſen das Daſeyn Gottes nicht, und es kann auch niemals, der Beſchaffenheit des menſchlichen Verſtandes nach, der nur Wahrheiten, welche Erfahrungen betreffen, beweiſen kann, ein Beweis dafür möglich ſeyn. Folglich kann dieſer Glaube, deſſen Grund ein nothwendiges Bedürfniſs der Vernunft iſt, und der darum ein Vernunftglaube heiſsen kann, durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wiſſen werden. Aber dafür iſt er auch feſt und unveränderlich, und ich kann völlig gewiſs ſeyn, daſs, eben jener Beſchaffenheit unſers Verſtandes wegen, Niemand den Satz: es iſt ein Gott, jemals widerlegen werde. Hierdurch unterſcheidet ſich der Vernunftglaube vom hiſtoriſchen, bei dem es immer noch möglich iſt, daſs Beweiſe zum Gegentheil, aber auch Beweiſe aufgefunden werden, die ihn in ein Wiſſen verwandeln können (S. III, 292. ff), ſ. Vernunftglaube.

Wir haben hier die Bedeutung des Worts Glaube ſubjective genommen; objective verſtehet man unter Glaube auch das, was geglaubt wird, z. B. der chriſtliche Glaube, ſ. übrigens vom Glauben den Artikel: Fürwahrhalten, b. 9. ff.

Digitized by Google

4. Glaube an Geheimniſſe iſt der Wahn, das, wovon wir ſelbſt durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unſre Vernunftbegriffe, als zu unſerm moraliſchen Beſten nöthig, aufnehmen zu müſſen (R. 301), ſ. Geheimniſs.

5. Glaube an Gnadenmittel iſt der Wahn, durch den Gebrauch bloſser Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniſs iſt, nehmlich den Einfluſs Gottes auf unſere Sittlichkeit, hervorbringen zu können (R. 302), ſ. Gnadenmittel.

Glaube an Gott, ſ. 3. Gewiſſen, Vernunftglaube und Gott.

6. Glaube an Wunder iſt der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch ſelbſt, als nach objectiven Erfahrungsgeſetzen geſchehend, unmöglich annehmen können (R. 301). Der Begriff eines Wunders iſt nehmlich problematiſch. Ein Wunder iſt eine Begebenheit in der Welt, von deren Urſache uns die Wirkungsgeſetze ſchlechterdings unbekannt ſind und bleiben müſſen (R. 119). Wir können alſo nie durch Erfahrung erkennen, ob etwas ein Wunder ſei. Denn ſo lange mir die Urſache der Begebenheit unbekannt bleibt, kann ich nicht wiſſen, ob ſie nicht noch einmal werde entdeckt werden, ob ſie folglich ein Wunder ſei. Wird nun dieſe Urſache aber bekannt, ſo iſt die Begebenheit kein Wunder. Man kann ſich daher nie durch eine Begebenheit ſelbſt überzeugen, daſs ſie ein Wunder ſei, wohl aber iſt es möglich, daſs Jemand durch das Zeugniſs eines Andern ſubjectiv davon überzeugt ſei. Die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder kann eben ſo wenig behauptet als beſtritten werden, aber die Vernunft kann weder einen Glauben noch gar ein Wiſſen auf Wunder bauen. Der Glaube an Wun-

der kann nur ein reflectirender seyn, d. i. eine Maxime der Beurtheilung, die Möglichkeit derselben unentschieden zu lassen, sie aber niemals weder unsern Vernunfterklärungen noch den Maasregeln unsrer Handlungen zum Grunde zu legen (R. 124). Er kann aber kein dogmatischer seyn, d. i. eine theoretische Behauptung, oder ein solcher, der sich als ein Wissen ankündigt, die Möglichkeit der Wunder behauptet, und diesen Gegenstand, als hätten wir eine Kenntniss von ihm, bestimmen will. Der letztere ist bei übersinnlichen Gegenständen, welches die Wunder in Rücksicht ihrer Ursache sind, unaufrichtig und vermessen. Wir können die Wunder als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder, um unsere Ueberzeugung von der Wahrheit einer Lehre darauf zu bauen, noch als Bewegungsgrund, diese Lehre zu befolgen, annehmen (R. 63. f), s. Wunder.

Biblischer Glaube, s. Kirchenglaube.

Christlicher Glaube, s. Lehre, christliche.

Doctrinaler Glaube, s. Fürwahrhalten, 11.

Dogmatischer Glaube, s. 6.

Freiangenommener, freier Glaube, s. 3 und Vernunftglaube.

Gebotener Glaube, s. Offenbarungsglaube.

Gehorchender Glaube, s. Offenbarungsglaube.

Glaube im Beten, s. Gebet, 10.

Digitized by Google

Glaube in praktiſcher Beziehung, ſ. Fürwahrhalten, 9.

Jüdiſcher Glaube, ſ. Judenthum.

Moraliſcher Glaube, ſ. Glaubensſache, 3; Gott, 48; und Moraltheologie.

Negativer Glaube, ſ. Vernunftglaube.

Nothwendiger Glaube, ſ. 2 und 3.

Pragmatiſcher Glaube, ſ. Fürwahrhalten, 10.

Probirſtein des Glaubens, ſ. Wetten.

Reflectirender Glaube, ſ. 6.

Seligmachender Glaube, ſ. Seligkeit.

Glaubensartikel,

articulus fidei, article de foi. Man nennt ſolche Glaubensſachen, zu deren Bekenntniſſe, innerm oder äuſserm, man verpflichtet werden kann, Glaubensartikel. Die natürliche Theologie enthält keine Glaubensartikel; denn, da Glaubensſachen, als ſolche, ſich nicht (gleich den Thatſachen) auf theoretiſche Beweiſe gründen können, ſo iſt das Fürwahrhalten derſelben frei, und auch nur als ein ſolches freies (nicht durch Beweiſe erzwungenes) Fürwahrhalten mit der Moralität des Subjects vereinbar (U. 458*).

Glaubensſache,

mere credibile, res fidei, objet de foi. Unter dieſem

Namen werden alle die Gegenstände oder erkennbaren Dinge (U. 454) begriffen, die in Beziehung auf den pflichtmäfsigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft *a priori* gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind (U. 457).

Dergleichen ist z. B. das höchste durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt. Das höchste Gut ist die Vorstellung von dem letzten Zweck aller unserer Handlungen, und besteht aus zwei Stücken, Tugend und Glückseligkeit. Wenn ich mir alle Pflichterfüllung aus Pflicht in ihrer ganzen Vollkommenheit, und so, wie sie bei dem Menschen mit Kampf und Selbstüberwindung verknüpft ist, denke, so ist das die Vorstellung von der Tugend. Sie ist das oberste von dem, was sich der Mensch zum Zweck aller seiner Handlungen setzen soll, das oberste Gut, denn alles übrige soll hinter der Pflicht zurück stehen. Allein der Mensch hat auch Naturtriebe, und aus ihnen entspringen Bedürfnisse, und der Wunsch, sie zu befriedigen. Stellen wir uns nun die vollkommenste Befriedigung unsrer Bedürfnisse und daraus entspringenden Wünsche vor, so haben wir die Vorstellung von der Glückseligkeit. Und diese ist also das zweite aus der sinnlichen Beschaffenheit der Natur des Menschen, aber unterste von dem, was sich der Mensch, nicht zum Zweck seiner Handlungen setzen soll, sondern wirklich setzt. Die Vorstellung nun von der mit einander vereinigten Tugend und Glückseligkeit als Gegenstand alles Strebens und Handelns des Menschen ist die Vorstellung vom höchsten Gut. Dieser Gegenstand mufs in Beziehung auf den pflichtmäfsigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft *a priori* gedacht werden. Das heifst, wenn ich meiner Vernunft, in so fern aus derselben, unabhängig von aller Erfahrung, Gesetze des Handelns entspringen,

Digitized by Google

gehorchen, und meine Pflichten erfüllen will, ſo kann und ſoll ich darum nicht meine Naturtriebe ausrotten und frei von allen Wünſchen werden; ſondern meine ſinnliche Natur fordert mich auf, und ich kann ihre Anforderungen nicht vertilgen, nach Glückſeligkeit zu trachten; aber meine Vernunft ſteckt mir Tugend zum Ziel, und ſagt mir, du biſt es nur dann werth, daſs du die Glückſeligkeit, nach der du trachteſt, und die zu erlangen nicht von dir allein abhängt, erreicheſt, wenn du die Tugend zu deinem Ziele machſt, und derſelben, wenn es die Pflicht fordert, deine liebſten Wünſche nachſetzeſt und aufopferſt. So müſſen wir alſo bei allem pflichtmäſsigen Gebrauch unſerer reinen praktiſchen Vernunft das höchſte Gut *a priori* denken. Es iſt uns durch reine praktiſche Vernunft geboten, nach dem höchſten Gut zu ſtreben. Wenn ich aber darnach ſtrebe, ſo kann ich nicht vorausſetzen, daſs dieſer Gegenſtand unmöglich iſt, ſondern ich ſetze eben mit dieſem Streben voraus, daſs er möglich iſt. Dieſes liegt in dem Begriff des Handelns ſelbſt. Wenn ich handle, ſo will ich durch die Richtung, welche ich nach gewiſſen Vorſtellungen meiner Thätigkeit gebe, eine Wirkung hervorbringen. Folglich ſtelle ich mir dieſe als durch meine Thätigkeit zu bewirken möglich vor. So iſt nun auch die Vorſtellung des höchſten Guts die Vorſtellung von einem Gegenſtande, der durch diejenigen meiner Handlungen, welche aus freiem Willen und nicht aus dem Naturmechanismus (wie z. B. das Herzklopfen) entſpringen, möglich iſt. Aber für den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft iſt die Vorſtellung des höchſten Guts überſchwenglich (transſcendent). Denn der Gegenſtand dieſer Vorſtellung iſt in der Erfahrung nirgends zu finden, durch alle unſere Bemühungen erreichen wir doch in der Erfahrung das höchſte Gut nie; denn alle unſere Tugend bleibt immer mangelhaft, und es bleiben uns, geſetzt daſs wir auch noch ſo glücklich werden, immer noch unbefriedigte Wünſche übrig

Alſo kann der Begriff vom höchſten Gut in keiner für uns möglichen Erfahrung ſeiner objectiven Realität nach bewieſen werden. So wie der praktiſche Vernunftgebrauch darin beſtehet, daſs wir nach den Geſetzen der Vernunft handeln, ſo beſtehet der theoretiſche Vernunftgebrauch darin, daſs wir nach den Geſetzen der Vernunft erkennen. Nun fehlt es uns aber gänzlich an dem Gegenſtande bei der Vorſtellung des höchſten Guts; dieſe Vorſtellung iſt bloſs eine Idee der Vernunft, d. i. die Vorſtellung von dem Unbedingten in Anſehung des Zwecks aller unſerer Handlungen, der keinen Zweck weiter hat, folglich von dem unbedingten Zweck der Handlungen oder dem Endzweck derſelben. Wir ſehen alſo, daſs das höchſte Gut, als Gegenſtand unſrer Vorſtellung von demſelben, nicht auf theoretiſche Beweiſe, daſs es ein ſolches gebe, gegründet werden kann; aber daſs es bei den Handlungen, die aus freiem Willen entſpringen, nothwendig vorausgeſetzt wird. Weil aber dieſe Handlungen frei ſind, und das Fürwahrhalten des höchſten Guts mit dieſen freien (moraliſchen) Handlungen verknüpft iſt, ſo iſt auch dieſes Fürwahrhalten frei; es wird uns nicht durch Beweiſe abgenöthigt. Es findet ſich daher auch nur bei moraliſch guten Subjecten wirklich, und wenn es moraliſch gute Subjecte giebt, welche ein ſolches Fürwahrhalten der Glaubensſachen von ſich leugnen (z. B. moraliſch gute Menſchen, welche leugnen, daſs ſie einen Gott glauben), ſo ſind ſie ſich dieſes ihres, in ihrer Moralität liegenden, Glaubens nur nicht bewuſst, weil ſie immer theoretiſche Beweisgründe für die Wirklichkeit des Gegenſtandes ſuchen, und ſich bewuſst ſind, daſs es ihnen an dieſen fehlt. Aber eben darum iſt auch ihr Fürwahrhalten dieſer Gegenſtände, das ſie durch ihre Moralität beweiſen, kein Wiſſen, ſondern ein Glaube, und der Gegenſtand ſelbſt nicht eine Thatſache, ſondern eine Glaubensſache (U. 457. f.).

Digitized by Google

2. Wir haben alſo an dieſem Beiſpiele, vom höchſten Gut, eine Glaubensſache kennen gelernt, die eine Wirkung iſt, welche uns durch das Moralgeſetz geboten wird, und eben darum möglich ſeyn muſs, ob wir wohl dieſe Möglichkeit nicht beweiſen können. Wollten wir dieſe Möglichkeit nicht annehmen, ſo würden wir zwar damit dem Moralgeſetze noch nicht den Gehorſam aufkündigen, denn wir könnten alsdann immer noch nach den Moralgeſetzen handeln, aber doch nur ſo, daſs wir bloſs gehorchten, ohne dabei einen Endzweck zu haben. Mit der Pflicht iſt aber zugleich geboten, ſich die Pflicht zum Zweck der Handlung zu machen. Nun kann ich mir aber den Zweck nicht anders denken als ſo, daſs er entweder keinen Zweck weiter hat, oder wieder das Mittel zu einem andern Zweck iſt; im erſtern Fall iſt er ein Endzweck, im andern Fall ſchlieſse ich eben ſo weiter, folglich iſt mit jeder Pflicht ein Zweck, und mit jedem Zweck ein Endzweck geboten. Ich ſoll alſo die Abſicht haben, dieſen Endzweck zu befördern, allein dieſer Endzweck iſt nicht in unſerer Gewalt, folglich iſt die Erreichung deſſelben nicht wie die Befolgung des Geſetzes Sache der Pflicht, ſondern des Glaubens. Wir können die Möglichkeit des höchſten Guts nicht unentſchieden (problematiſch) laſſen, weil wir das Handeln nicht aufſchieben können. Auſser dieſer in jeder Pflicht gebotenen, und folglich für den, der ein ſolches Gebot als verpflichtend für ſeinen Willen anerkennt, als möglich geglaubten Wirkung, giebt es noch zwei andere Glaubensſachen, die mit dieſer Wirkung die drei einzigen Gegenſtände ausmachen, welche in der angegebenen Bedeutung Glaubensſachen genannt werden können, nehmlich das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele. Dieſe beiden letzten Gegenſtände ſind keine gebotenen Wirkungen, allein ſie ſind die beiden Bedingungen der Möglichkeit jener gebotenen Wirkung, des höchſten Guts. Das

Digitized by Google

heiſst, wird das höchſte Gut von uns als möglich gedacht oder geglaubt, ſo glauben wir auch damit nothwendig an das Daſeyn Gottes und an der Seelen Unſterblichkeit (U. 458). Dieſes kann kürzlich ſo gezeigt werden.

3. Das Daſeyn Gottes. Das höchſte Gut ſoll von uns befördert werden, und wir glauben alſo an die Möglichkeit dieſer Beförderung, wenn wir moraliſch gut handeln, und dabei den Zweck haben, vollkommen ſittlich gut zu werden, und alle unſere übrigen Zwecke nicht aufzugeben (denn das können wir nicht), ſondern dieſem nachzuſetzen. Das höchſte Gut beſtehot nehmlich in einer ſolchen Verbindung der Tugend mit der Glückſeligkeit, daſs die letztere der erſtern untergeordnet werde, und daſs auch der Tugendhafte die letztere (den Inbegriff aller unſrer übrigen Zwecke) erlange, als derjenige, der derſelben würdig iſt. Die Erlangung der Glückſeligkeit hängt nun aber nicht, wie die Erlangung der Tugend, von unſerm freien Willen, ſondern von der Natur, ihrer Einrichtung und Beſchaffenheit ab. Folglich ſetzt der, welcher nach dem höchſten Gute ſtrebt (der Moraliſchgute) eine auſser ihm und auſser der Natur befindliche und wirklich vorhandene Urſache voraus, in der ein ſolcher Zuſammenhang zwiſchen der Natur und unſrer Moralität gegründet iſt, daſs mit der Erreichung der Tugend auch die Erreichung der Glückſeligkeit verbunden iſt. Nun beſtehet aber die Tugend nicht darin, daſs unſere Handlungen mit den Moralgeſetzen übereinſtimmen (in der Legalität), ſondern, daſs wir ſie um der Moralgeſetze willen, bloſs aus Gehorſam gegen ſie, thun, oder daſs das Moralgeſetz der Beſtimmungsgrund unſers Willens bei unſern Handlungen ſei. Folglich ſoll die Natur, dies fordert der Begriff des höchſten Guts, mit unſern Geſinnungen ſo zuſammenſtimmen, daſs die Glückſeligkeit dem Tugendhaften zu Theil werde. Soll daſs ſeyn, ſo muſs

Digitized by Google

die Urſache der Natur und ihrer Beſchaffenheit ſelbſt einen moraliſch guten Willen und eine demſelben angemeſſene Wirkſamkeit haben, und unſere Moralität wollen, d. h. es muſs ein Gott ſeyn. Wer alſo, und das iſt bei dem Moraliſchguten der Fall, an das höchſte Gut glaubt, der glaubt auch, er mag ſich deſſen bewuſst ſeyn oder nicht, es leugnen oder nicht, an das Daſeyn Gottes*), denn er ſtrebt, indem er tugendhaft handelt, nach dem höchſten Gut, das doch nicht möglich iſt, wenn kein Gott iſt, und er würde nicht nach dem höchſten Gute ſtreben, wenn er es nicht für möglich hielte. Seine moraliſche Güte beweiſet alſo ſeinen moraliſchen Glauben an Gott (P. 224. f. M. II, 341. C. 856).

4. Die Unſterblichkeit der Seele. Das höchſte Gut beſtehet mit darin, daſs die Tugend vollkommen erreicht werde. Die völlige, nicht nur Bekämpfung, ſondern auch Beſiegung aller der Tugend entgegen wirkenden ſinnlichen Triebfedern würde eine Geſinnung ſeyn, auf die alle ſinnliche Triebfedern, in ſo fern ſie dem Moralgeſetze entgegen wirken, ihren Einfluſs verloren hätten. Eine ſolche

---

*) Dieſes Daſeyn Gottes iſt aber kein Daſeyn in der Erfahrung, oder ein Daſeyn in der Erſcheinung, ſondern ein Daſeyn in der intelligibeln Welt (der Dinge an ſich). Dieſes Daſeyn können wir daher nicht erkennen, wie das Daſeyn eines Erfahrungsgegenſtandes; aber dafür iſt es auch ein Daſeyn, das nicht mit dem Weſen aufgehoben wird, das ſich dieſes Daſeyn vorſtellet. Denn der Gegenſtand iſt nicht, wie bei den ſinnlichen Dingen, bloſs in den Vorſtellungen vorhanden, ſondern ein Ding an ſich. Daher fällt mit dem Weſen, das dieſes Daſeyn Gottes glaubt, wohl der Glaube, aber nicht das Daſeyn Gottes ſelbſt weg, und es iſt, dem Vernunftglauben an Gott nach, ein Gott da, wenn auch keine Weſen da ſind, die an ihn glauben; dahingegen keine Sinnenwelt da iſt, wenn keine Weſen da ſind, die ſinnlich anſchauen, weil die Sinnenwelt nur in den Anſchauungen der ſinnlich erkennenden Weſen, als eine Reihe von Erſcheinungen, vorhanden iſt.

Digitized by Google

Geſinnung iſt alſo der gleich, bei welcher gar keine ſinnliche Triebfedern ſtatt finden, und das Moralgeſetz nicht mehr gebietet, ſondern einzig gewollt wird. Eine ſolche Geſinnung heiſst die Heiligkeit des Willens, und ſie iſt für das ſinnliche Weſen in keinem Zeitpunct ſeines Daſeyns erreichbar, denn ſie iſt eine Idee, deren Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt. Nun wird ſie aber doch in dem Begriff des höchſten Guts als ein Beſtandſtück deſſelben gefordert, oder nothwendig als möglich vorausgeſetzt. Da ſie nun aber in keinem Zeitpunct des Daſeyns ſinnlicher Weſen möglich iſt, ſo iſt ſie nur dann möglich, wenn das Daſeyn eines ſolchen vernünftigen Weſens der Sinnenwelt ohne Ende fortdauert, und ſich dieſes Weſen in jedem folgenden Zeitpunct ſeines Daſeyns der Heiligkeit immer mehr nähert. Nehme ich nehmlich von dieſem ins Unendliche fortgehenden Fortſchritte zur Heiligkeit in Gedanken die Zeit weg, oder faſſe ich die ganze unendliche Reihe in Eine Vorſtellung zuſammen, ſo bekomme ich die Vorſtellung von der völlig erreichten Heiligkeit. Die Vorſtellung aber von einem ſolchen ins Unendliche fortgehenden Fortſchritt enthält nothwendig die Vorſtellung eines ins Unendliche fortdauernden Daſeyns des vernünftigen aber ſinnlichen Weſens und einer eben ſo fortdauernden Zurechnungsfähigkeit oder Perſönlichkeit deſſelben. Dieſes nennt man aber die Unſterblichkeit der Seele. Folglich glaubt der Tugendhafte, wegen ſeines Glaubens an das höchſte Gut, auch an die Unſterblichkeit der Seele (P. 219. f. M. II, 336. 337).

5. Dieſe drei Gegenſtände, das höchſte Gut, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele ſind die drei einzigen, welche Glaubensſachen genannt werden können. Sie heiſsen nehmlich ſo, weil das Fürwahrhalten derſelben für den Tugendhaften zureichend iſt, aber da es auf die ſubjective Beſchaffenheit deſſelben, ſeine Tugend, ſich gründet, doch nicht für Jedermann gültig ſeyn kann.

Digitized by Google

Soll nehmlich ein Fürwahrhalten objectiv zureichend, und alſo kein Glaube, ſondern ein Wiſſen ſeyn, ſo muſs ſich ein Beweis für den Gegenſtand des Fürwahrhaltens führen laſſen, welches bei obigen drei Gegenſtänden nicht möglich iſt. Nun müſſen wir freilich auch das, was wir durch das Zeugniſs Anderer lernen, glauben; denn die Zeugen beſtätigen durch ihr Zeugniſs eine Erfahrung, die wir nicht ſelbſt gemacht haben. Ein ſolches Fürwahrhalten auf das Zeugniſs eines Andern iſt ſubjectiv zureichend, wenn ich hinreichende Gründe habe, das Zeugniſs für gültig zu halten; es iſt aber ſtets objectiv unzureichend, weil die Wahrheit des Gegenſtandes eines ſolchen Zeugniſſes nicht auf Gründen beruhet, die in dem Gegenſtande ſelbſt liegen, nehmlich auf eigener Erfahrung deſſelben, oder auf Vernunftgründen, ſondern auf der Ausſage eines Andern. Bei jeder ſolchen Ausſage hängt das Fürwahrhalten ſtets von dem ſubjectiven Vertrauen zu dem ausſagenden Subject ab, welches ſich freilich auch auf Gründe ſtützt, die aber doch nie eine Ausſage in einen Beweis oder in eigene Erfahrung verwandeln können. Ein ſolches Fürwahrhalten nun auf das Zeugniſs eines Andern heiſst der hiſtoriſche Glaube. Die Gegenſtände eines ſolchen hiſtoriſchen Glaubens aber ſind darum doch keine Glaubensſachen, ſondern Thatſachen. Denn wenn auch ein Zeuge dem andern nachſpricht, von dem er das gehört hat, was er ausſagt, ſo muſs doch einer von dieſer Reihe Zeugen, nehmlich der erſte, den Gegenſtand ſelbſt aus der Erfahrung gekannt haben. Für dieſen war alſo der Gegenſtand eine Thatſache, und ſein Fürwahrhalten deſſelben eine Erkenntniſs aus der Erfahrung. Gegenſtände aber für ſolche Begriffe, von denen irgend Jemand, wie z. B. in dieſem Fall, durch die Erfahrung beweiſen kann, daſs ſie einen Gegenſtand haben, heiſsen nicht Glaubensſachen (weil ſie etwa dieſer oder jener nicht erfahren kann, ſondern glauben muſs), ſondern Thatſachen.

Digitized by Google

6. Es muſs auch möglich ſeyn, durch den Weg des hiſtoriſchen Glaubens zum Wiſſen zu gelangen. Die Gegenſtände der Geſchichte und der Geographie ſind wenigſtens von der Beſchaffenheit, daſs für uns, unter gewiſſen Bedingungen, eine Erfahrungserkenntniſs derſelben möglich iſt. Und wenn wir auch z. B. bei den Gegenſtänden der vergangenen Zeit im Grunde bloſs auf das Zeugniſs Anderer glauben, ſo iſt es doch möglich, durch dieſen Glauben auf objectivgültige Gründe, und folglich auf ein Wiſſen geleitet zu werden. Wer die Ruinen des alten Roms in dem jetzigen Rom ſiehet, der verwandelt ſeinen Glauben an vieles von dem, was ihn die Geſchichte lehrt, in ein Wiſſen. Aber dieſes Wiſſen wäre ohne die Geſchichte, folglich ohne hiſtoriſchen Glauben, nicht möglich geweſen. Wir ſehen hieraus, daſs die Gegenſtände des hiſtoriſchen Glaubens, da einmal ein Wiſſen von ihnen möglich war, oder auch noch möglich iſt, nicht Glaubensſachen, ſondern Thatſachen ſind.

7. Jene drei Gegenſtände der reinen Vernunft können alſo allein Glaubensſachen ſeyn. Das ſind ſie aber nicht als Gegenſtände der Vernunft, in ſo ferne dieſe ſich mit der Erkenntniſs beſchäftigt. Denn in Rückſicht auf eine mögliche Erkenntniſs von jenen Gegenſtänden können wir nicht einmal ſagen, daſs ſie Etwas ſind, oder wirkliche Sachen, d. i. reelle Gegenſtände und nicht bloſse leere Begriffe ohne alle Gegenſtände, oder bloſse Gedankendinge, die auſser unſern Gedanken weder als Erſcheinungen, noch als Dinge an ſich exiſtiren. Es ſind nehmlich, wie ſchon geſagt, Ideen, d. i. Begriffe, von denen man nie theoretiſch zeigen kann, daſs ſolche Gegenſtände, als man ſich unter dieſen Begriffen denkt, wirklich oder nicht wirklich vorhanden ſind.

8. Der von uns zu bewirkende höchſte Endzweck, das höchſte Gut, wodurch wir allein würdig

Digitized by Google

werden können, ſelbſt Endzweck einer Schöpfung zu ſeyn, iſt hingegen eine Idee, die Jedermann für den höchſten (nicht bloſs comparativen) Endzweck ſeines Handelns anerkennen muſs. Dadurch wird nun auch der Gegenſtand für den Handelnden eine Sache, d. i. ein Gegenſtand ſeines Trachtens, ein wirkliches Etwas, und hört auf, eine leere Vorſtellung zu ſeyn. Da wir aber dennoch den Gegenſtand dieſer Idee nicht erkennen können, ja nicht einmal zeigen, oder aus Gründen beweiſen können, daſs es einen ſolchen Gegenſtand giebt, ſo bleibt der Gegenſtand immer eine Glaubensſache der reinen Vernunft. Zugleich ſind aber auch Gott und Unſterblichkeit, als die Ideen von Gegenſtänden, ohne welche wir Menſchen uns das höchſte Gut, das wir doch durch unſern freien Willen bewirken ſollen, nicht als möglich denken können, ſolche Glaubensſachen. Das Fürwahrhalten aber in dieſen Glaubensſachen iſt ein ſolches, das bloſs zur Vollbringung unſrer Pflicht dienen kann, d. i. ein moraliſcher Glaube. Dieſer beweiſet alſo nicht etwa, daſs es ſolche Gegenſtände giebt, ſondern iſt gar kein Beweis, z. B. für das Daſeyn Gottes, ſondern für die Wirklichkeit eines feſten Glaubens an Gott in dem ſittlich guten Menſchen, und dafür, daſs die ſpeculative Vernunft ſich wirklich genöthigt ſieht, das Daſeyn Gottes, ob ſie es wohl nicht apodiktiſch beweiſen kann, anzunehmen *). Aber dieſer Glaube iſt die unumgängliche Bedingung, ohne welche die Befolgung unſrer Pflichten, als Zweck, gar nicht denkbar iſt. Wir lernen alſo durch dieſen Glauben nicht etwa das Feld

*) Der Sittlichgute hält alſo Gott u. ſ. w. nicht etwa für eine bloſse Idee, ſondern glaubt feſt, daſs ſeine Idee von Gott u. ſ. w. einen wirklichen Gegenſtand habe, der als Ding an ſich auſser ſeinem, des Glaubenden, Erkenntniſsvermögen vorhanden iſt, und den ſich die Vernunft nicht anders, denn als höchſte Vollkommenheit in Subſtanz denken, obwohl als ſolche nicht begreifen kann (P. 70. und 246).

des Überſinnlichen kennen, noch weniger bekömmt dadurch unſere Pflichterfüllung mehr Leben, daſs ich etwa einſehe, mein Vortheil erfordert es, ſo zu handeln, als es die oberſte Welturſache will. Denn dieſer Grund würde ſogleich die ächte Pflichtgeſinnung und damit den Glaubensgrund ſelbſt unmöglich machen. Wer nehmlich ſich durch den Gedanken, daſs Gott die Pflichterfüllung vergelten werde, zur Pflichterfüllung ermuntern wollte, der würde offenbar die Pflicht als das Mittel und nicht als die Bedingung der Glückſeligkeit betrachten, d. i. er würde die Ordnung unter den beiden Stücken des höchſten Guts umkehren, und die Glückſeligkeit als das oberſte, die Tugend aber als das unterſte, dem oberſten dienſtbare Gut betrachten. Da nun dies nicht der ächte Vernunftbegriff vom höchſten Gut iſt, daſſelbe alſo in dieſem Sinne nicht geboten wird, vielmehr ein ſolches Streben nach Glückſeligkeit eigentlich gar keine Tugend iſt; ſo ſetzt ein ſolches Trachten nach Glückſeligkeit auch nicht nothwendig den Glauben an Gott voraus. Vielmehr zerſtöret dieſe Umkehrung der Rangordnung unter den beiden Stücken des höchſten Guts allen Glauben an Gott. Denn wer die Tugend als das Mittel zur Glückſeligkeit betrachtet, der ſieht die Glückſeligkeit als die unausbleibliche natürliche Folge der Tugend an, und er bedarf, wenn er nur tugendhaft iſt, dann keines Gottes, weil die Wirkung aus der Urſache erfolgen muſs. Ob übrigens die Wirkung bloſs in der Natur der Urſache, der Tugend, oder in dem Willen einer oberſten Welturſache gegründet iſt, kann ihm gleichgültig ſeyn, wenn nur die Wirkung erfolgen muſs. Wir ſehen, bei dieſer Vorſtellung, daſs die Tugend das Mittel zur Glückſeligkeit ſei, fällt die oberſte Urſache der Natur mit der Natur ſelbſt zuſammen, d. h. ein ſolcher Glaube an Gott widerſpricht ſich ſelbſt und iſt ein Scheinglaube. Der moraliſche Glaube an Gott hingegen (in 3.) iſt mit der Befolgung der Pflicht aus Pflicht unzertrennlich verbunden, nicht um uns

Digitized by Google

die Erlangung der Glückſeligkeit zu ſichern, ſondern weil es uns nur mit ihm möglich iſt, die Tugend als die Bedingung der Glückſeligkeit zu betrachten, und der Gegenſtand, welcher in dieſer Verbindung beider Stücke beſteht, der oberſte Endzweck aller unſerer Handlungen ſeyn ſoll. Fällt aber alle Verbindung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit weg, ſo hört auch aller Zuſammenhang zwiſchen unſern Handlungen, als Wirkungen in der Natur, und unſern Geſinnungen, als etwas, wornach wir uns beurtheilen, auf. Dann iſt die Pflicht ein leeres Gedankending in uns, das in keiner Verbindung mit der Erfahrung auſser uns ſteht, folglich ein bloſses Hirngeſpinſt, welches aber ſich ſelbſt widerſpricht, indem Pflicht die Nothwendigkeit der Handlung aus Achtung fürs Geſetz iſt, dieſe Achtung aber eine Thatſache in uns iſt und folglich kein Hirngeſpinſt ſeyn kann (U, 459).

9. Wenn das oberſte Princip aller Sittengeſetze (ſ. Expoſition 24.) ein Poſtulat iſt, d. i. ein *a priori* gegebener, keines Beweiſes fähiger, praktiſcher Imperativ (Sittengebot); ſo wird die Möglichkeit des höchſten Gegenſtandes der Sittengeſetze, des höchſten Guts, mithin auch die Bedingung, unter der wir dieſe Möglichkeit denken können, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit, dadurch zugleich mit poſtulirt. Das heiſst, mit dem oberſten Grundſatze des Sittengeſetzes wird zugleich geboten, nicht das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit theoretiſch zu glauben, denn Glaube kann nicht geboten werden, ſondern nach einer Handlungsregel zu handeln, welche das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit vorausſetzt. Das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit ſind Poſtulate der praktiſchen Vernunft heiſst alſo, das Sittengeſetz kann man, dem dadurch gebotenen Endzwecke nach, nicht anerkennen und befolgen, ohne die Maxime bei ſeinen Handlungen zu haben, ſo zu handeln, als ſei ein Gott und eine Unſterblichkeit. Nach dieſer Maxime oder Regel zu handeln, wird

Digitized by Google

alſo mit jenem oberſten Grundſatze zugleich mit geboten. Dadurch bekomme ich alſo keine theoretiſche Erkenntniſs, weder ein Wiſſen, noch ein Meinen von dem Daſeyn und der Beſchaffenheit Gottes und der Unſterblichkeit, ſondern ich werde bloſs durch den Endzweck, den mir das Moralgeſetz zu meiner Endabſicht macht, genöthigt, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit in meine Maximen, oder Regeln, nach denen ich handeln ſoll, aufzunehmen (U. 459. f. M. II, 984).

10. Wollten wir das Daſeyn Gottes und einen beſtimmten Begriff von ihm auf die Zwecke gründen, die wir in der Natur in ſo reichem Maaſse finden, dann wäre das Daſeyn dieſes Weſens nicht Glaubensſache, ſondern eine Sache der Meinung. Denn alsdann nähmen wir das Daſeyn Gottes nicht darum an, weil wir es zur Möglichkeit der Erreichung des Endzwecks der Pflicht nothwendig vorausſetzen müſsten, ſondern um die Natur dadurch zu erklären, folglich würde es dann bloſs die unſerer Vernunft angemeſſenſte Meinung und Hypotheſe ſeyn. Allein dieſe Zwecke in der Natur führen auf keinen beſtimmten Begriff von Gott, weder von beſtimmter Macht, noch von beſtimmter Anſicht u. ſ. w. Dieſer beſtimmte Begriff von Gott wird hingegen in dem Begriff von einem moraliſchen Welturheber angetroffen, an den uns das Sittengeſetz glauben lehrt. Denn dieſer hat, wie in dem Begriff einer ſolchen, zum höchſten Gut nothwendigen, Welturſache liegt, das höchſte Gut zum oberſten Endzweck, in welchem wir mit inbegriffen ſind, wenn wir dieſen ſeinen oberſten Endzweck, dem Moralgeſetze gehorchend, zu dem unſrigen machen (U. 460).

11. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur dadurch den Vorzug, in unſerm Fürwahrhalten als Glaubensſache zu gelten, weil wir ohne dieſen Gegenſtand den Gegenſtand unſerer Pflicht nicht er-

Digitized by Google

reichbar finden, und alſo nicht aus Pflicht darnach ſtreben könnten. Der Begriff von Gott unterſcheidet ſich hierin weſentlich vom Begriff der Freiheit des Willens. Die Pflicht ſelbſt iſt praktiſch nothwendig, d. i. es iſt der Vernunft unmöglich, die Achtung fürs Moralgeſetz für nichtig zu erklären. Aus Pflicht handeln heiſst aber unabhängig von phyſiſcher Nothwendigkeit handeln. So wie alſo die Pflicht eine Thatſache unſerer Vernunft iſt, ſo iſt es auch die Freiheit, die kein leerer Begriff ſeyn kann, weil es ſonſt auch das Sittengeſetz ſeyn müſste. Folglich iſt die Freiheit ſo gewiſs ein reeller Gegenſtand, als das Sittengeſetz, d. h. eine Thatſache *). So weit können wir es aber mit dem Glauben an das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit nicht bringen. Denn das höchſte Gut, zu deſſen Möglichkeit das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit nothwendig vorausgeſetzt werden, iſt ſelbſt keine Thatſache. Obwohl nehmlich die Nothwendigkeit der Pflicht für die praktiſche Vernunft klar iſt, ſo iſt es doch nicht

*) Kant ſcheint ſich hier zu widerſprechen, indem er die Freiheit (P. 238.) ein Poſtulat, und doch auch eine Thatſache nennt. Allein er will ſagen, die Freiheit läſst ſich als Thatſache in wirklichen Handlungen aus Pflicht, mithin in der Erfahrung darthun. Denn, daſs ich aus Pflicht meiner Neigung entgegen handeln kann, iſt eine Thatſache. Der Gegenſtand der Idee der Freiheit iſt alſo etwas Wirkliches, aber doch nicht etwas in der Erfahrung, ſondern durch die Erfahrung beweiſet ſich die Vernunft nur, daſs die Idee einen Gegenſtand hat, der aber übrigens intelligibel iſt. Die Realität der Idee der Freiheit iſt alſo Thatſache, der Gegenſtand ſelbſt oder das Daſeyn einer freihandelnden Urſache aber iſt intelligibel und in ſo fern die Freiheit eine Thatſache der Vernunft, die ihr Daſeyn durch das Moralgeſetz beweiſet, und doch ein Poſtulat, d. i. eine Vorſtellung, deren Gegenſtand nur durch die moraliſchen Maximen der Handlungen vorausgeſetzt, nie ſelbſt erfahren wird. Man kann auch ſagen: für die praktiſche Vernunft iſt die Freiheit Thatſache; für die Erfahrungserkenntniſs in der Sinnenwelt, oder die moraliſchen Handlungen als Phänome, iſt ſie ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft.

Digitized by Google

die Erreichung des Endzwecks, den uns unſere Pflicht bei unſern Handlungen ſetzt. Die Pflicht gebietet uns nehmlich, wir mögen uns einen Zweck unſrer Handlung als erreichbar denken oder nicht. Und es iſt in meiner Gewalt, die Pflicht aus Pflicht zu erfüllen. Ich brauche mich gar nicht darum zu bekümmern, welche Zwecke dadurch erreicht werden, denn nur die Beſchaffenheit meiner Handlung, nicht der Erfolg derſelben, kann mir zugerechnet werden. Allein durch das Geſetz der Pflicht iſt mir doch die Abſicht deſſelben zu befördern auferlegt, nun kann dieſe keine andere ſeyn, als Tugend und die Unterordnung der Wünſche vernünftiger Sinnenweſen unter die Pflicht, alſo eine ſolche Verbindung des Endzwecks ihrer ſinnlichen Natur, der Glückſeligkeit, mit der Tugend, daſs die Beförderung der Glückſeligkeit des Tugendhaften vorzüglich möglich ſei. Die Ausführbarkeit dieſer Abſicht, weder von unſerer Seite noch von Seiten der Natur, ſieht nun die Vernunft nicht ein. Da nun aber die Ausführung doch die Abſicht des Sittengeſetzes iſt, die uns mit demſelben aufgelegt iſt, ſo müſſen wir das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit zum Behuf des moraliſchen Handelns für reale Gegenſtände anerkennen, oder ſo handeln, als wüſsten wir gewiſs, es ſei ein Gott und eine Unſterblichkeit. Es iſt alſo moraliſch nothwendig, das höchſte Gut, Gott und Unſterblichkeit für reale Gegenſtände anzunehmen, aber es iſt nicht objectiv nothwendig oder Pflicht, ſondern ſubjectiv nothwendig oder moraliſches Bedürfniſs (P. 226. M. II, 985. U. 461.).

12. Das Bedürfniſs, ein höchſtes, auch durch unſere Mitwirkung mögliches, Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, iſt aber nicht ein Bedürfniſs aus Mangel an moraliſchen Triebfedern. Es iſt ein Bedürfniſs aus Mangel an äuſsern Verhältniſſen, in denen allein, den moraliſchen Triebfedern gemäſs, ein Gegenſtand, als Zweck an ſich ſelbſt (oder morali-

Digitized by Google

ſcher Endzweck), hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille ſeyn; obgleich man, wenn es bloſs auf geſetzliche Nöthigung zu Handlungen ankömmt, von ihm (dem Zweck der moraliſchen Handlung) abſtrahiren muſs, und das Geſetz allein den Beſtimmungsgrund (den Zweck) des Willens ausmacht. Aber nicht jeder Zweck iſt moraliſch (z. B. nicht der der eigenen Glückſeligkeit). Der moraliſche Zweck muſs uneigennützig ſeyn; und das Bedürfniſs eines durch reinen Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter Einem Princip befaſſenden Endzwecks (eine Welt, als das höchſte auch durch unſere Mitwirkung mögliche Gut), iſt ein Bedürfniſs des uneigennützigen Willens, in ſo ferne er ſich noch über die Beobachtung der formalen Geſetze zur Hervorbringung eines Gegenſtandes (nehmlich des höchſten Guts) erweitert (S. III, 428*).

13. Es iſt dieſes eine Willensbeſtimmung von beſonderer Art, nehmlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, bei der folgendes zum Grunde gelegt wird. Wenn wir zu Dingen in der Welt in moraliſchen Verhältniſſen ſtehen, ſo müſſen wir ſtets dem moraliſchen Geſetze gehorchen. Dazu kömmt nun noch die Pflicht, nach allem Vermögen zu bewirken, daſs ein ſolches Verhältniſs (eine Welt, den ſittlichen höchſten Zwecken angemeſſen) exiſtire. Der Menſch denkt ſich ſelbſt hierbei nach der Analogie mit der Gottheit, ſo wie dieſe in Rückſicht auf ſich ſelbſt (ſubjectiv) keines äuſsern Dinges bedürftig iſt, ſo bedürfen wir auch keines Zwecks in Rückſicht auf unſere Moralität. So wie aber gleichwohl die Gottheit nicht ſo gedacht werden kann, daſs ſie ſich in ſich ſelbſt verſchlöſſe, ſondern ſo, daſs ſie ſelbſt durch das Bewuſstſeyn ihrer Allgenugſamkeit beſtimmt iſt, das höchſte Gut auſser ſich hervorzubringen, welche Nothwendigkeit am höchſten Weſen von uns nicht anders als Bedürfniſs vorgeſtellt werden kann; ſo iſt es

bei dem Menſchen Pflicht, wenn er ſich ſeine Wirkung auf Gegenſtände auſser ſich als Zweck vorſtellt, dieſe Wirkung unter der Idee der Beförderung des höchſten Guts zu denken und hervorzubringen. Beim Menſchen iſt daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchſten, durch ſeine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht ſeine eigene dabei beabſichtigte Glückſeligkeit, ſondern nur dieſe Idee als Zweck an ſich ſelbſt, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn ſie enthält nicht Ausſicht in Glückſeligkeit ſchlechthin, ſondern nur in eine Proportion zwiſchen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch ſey. Eine ſolche Willensbeſtimmung aber, die ſich ſelbſt und ihre Abſicht auf eine ſolche Idee (auf die Bedingung, zu einem ſolchen Ganzen, der beſten Welt, zu gehören) einſchränkt, iſt nicht eigennützig (S. III, 429. f.).

Kant Critik der Urtheilsk. II. Th. §. 91. 3. S. 457. ff.

Deſſen Critik der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 856.

Deſſen Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 70 — II. B. II. Hauptſt. IV. S. 219. f. — V. S. 224. ff. — VI. S. 238. — VII. S. 248.

Deſſen Abhandl. über den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berlin. Monatsſchrift. Septemb. 1793. S. 211 *).

Gleichheit.

Die Einerleiheit einer Gröſse mit einer andern. So ſind die Stunden von 4 bis 6 Uhr denen von 7 bis 9 Uhr der Zeitlänge nach gleich; die Einerleiheit der Gröſse dieſer Zeit heiſst daher ihre Gleichheit. Die völlige Gleichheit und Aehnlichkeit,

Digitized by Google

ſofern ſie nur in der Anſchauung erkannt werden kann, iſt die Congruenz (N. 25). Auf dieſer Congruenz beruhet alle geometriſche Conſtruction der völligen Identität, ſ. Identität und Bewegung, S. 615.

Gleichartigkeit,

Homogeneität, *homogeneitas*, *homogénéité*. Diejenige Beſchaffenheit der Dinge, daſs ſie zu Einem Geſchlecht gehören.

1. In dem Mannichfaltigen gegebener Erfahrungen (der Nâtur) wird Gleichartigkeit vorausgeſetzt. Unter Natur ſind hier Gegenſtände, die uns durch die Sinne gegeben werden, zu verſtehen. Der Verſtand hat nun das logiſche Princip, oder den Grundſatz des Denkens überhaupt, alles nach Geſchlechtern und Arten zu ordnen. Man nennt nehmlich einen Begriff, der einen andern unter ſich begreift, in Beziehung auf dieſen einen höhern Begriff. So begreift der des Thieres den Begriff eines Vogels unter ſich, weil der Vogel ein Thier iſt, und wenn ich von Thieren rede, ich dadurch auch Vögel mit verſtehe. Der unter dem höhern Begriff mit enthaltene heiſst, in Beziehung auf dieſen, der niedere; ſo iſt alſo hier Thier der höhere und Vogel der niedere Begriff. Ein höherer Begriff heiſst Geſchlecht, ein niederer Art. Der Begriff Thier iſt der von einem Geſchlecht, zu dem die Vögel als eine Art dieſes Geſchlechts gehören. Man gebraucht auch das Wort Gattung ſtatt Geſchlecht, und nennt dies Geſetz das logiſche Geſetz der Gattungen. Durch dieſes Geſetz bringt der Verſtand die Erſcheinungen unter allgemeine Begriffe, und bildet z. B. aus der Vergleichung deſſen, was mehrere ſolche Gegenſtände, die wir Vögel nennen, mit einander gemein haben, den allgemeinen Begriff eines Vogels, ſ. Begriff, 4.

ſetzt nun, die Erſcheinungen, die ſich uns darbieten, wären gänzlich von einander verſchieden, es wäre zwiſchen ihnen gar keine Aehnlichkeit (ſ. Aehnlichkeit und Affinität); ſo könnte das logiſche Geſetz der Gattungen nichts helfen, es könnte gar nicht angewendet werden, weil die Dinge nichts mit einander gemein hätten, und folglich auch nicht unter gemeinſchaftliche Begriffe gebracht werden könnten. Es würde dann alſo kein Begriff von Geſchlecht, Gattung und Art von den wirklichen Dingen ſtatt finden, kurz, gar kein allgemeiner Begriff. Dann würde aber überhaupt kein Verſtand möglich ſeyn, denn der Verſtand iſt das Vermögen der Begriffe, nun iſt aber jeder Begriff allgemein in Anſehung der Vorſtellungen, die unter ihm enthalten ſind, und es giebt keine einzelnen Begriffe, durch die nur Ein Gegenſtand gedacht würde. Denn ſtände nur Eine Anſchauung unter dieſem Begriff, ſo müſste der Begriff alle die Merkmale enthalten, die in der Anſchauung wären, welches unmöglich iſt, indem in der Anſchauung unendlich viele Merkmale, in dem Begriff aber nur eine gewiſſe Anzahl enthalten ſind. Folglich wird durch das logiſche Geſetz der Gattungen voraus geſetzt, daſs die Naturdinge nicht nur der Form nach (wie aus der transſcendentalen Aeſthetik folgt, weil alle Dinge der Natur in Raum und Zeit ſeyn müſſen), ſondern auch dem Inhalt nach, dem durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen nach, gleichartig ſeyn müſſen, wenn ſie ſollen können gedacht, d. i. durch Merkmale und die Vereinigung derſelben in Begriffen vorgeſtellt werden (C. 681).

2. Das logiſche Geſetz der Gattung ſetzt alſo ein transſcendentales Geſetz voraus. Das heiſst, da der Verſtand nur dann möglich iſt, wenn auch die Gegenſtände der Natur gleichartig ſind, ſo folgt, daſs in unſerm Erkenntniſsvermögen ſelbſt der Grund zu einer ſolchen

Digitized by Google

Gleichartigkeit der Naturdinge liegen muſs. Dies iſt auch ſehr wohl möglich, weil die Gegenſtände der Natur nicht Dinge an ſich, ſondern Vorſtellungen ſind, die unſerer Sinnlichkeit irgend wodurch gegeben werden. Solche Vorſtellungen müſſen aber nothwendig die Form annehmen, die das Vermögen ihnen giebt, durch welches ſie möglich werden. Die Gleichartigkeit der Dinge iſt alſo eine transſcendentale Beſchaffenheit der Dinge, d. h. es kann uns nie ein ſinnlicher Gegenſtand in der Erfahrung vorkommen, der nicht mit einem andern gleichartig wäre, weil er ſonſt dem Inhalte oder der Materie nach nicht denkbar wäre. Denn der Form nach müſſen die Gegenſtände ſchon vermöge der Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und der Kategorien Gleichartigkeit haben. Sonſt könnte ja auch nicht einmal der Gedanke von ihnen möglich ſeyn, das iſt ein Gegenſtand. Denn der Begriff Gegenſtand iſt der Begriff von der höchſten Gattung, der Form nach, unter der alles, der Form nach, ſteht (C. 632.).

3. Folglich wird in dem Mannichfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgeſetzt. Denn von dem, was nicht mit einem andern gleichartig wäre, gäbe es auch keinen empiriſchen Begriff. Nun heiſst aber die nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen zu empiriſchen Begriffen Erfahrung. Folglich wäre ohne Gleichartigkeit auch keine Erfahrung möglich. Wir können alſo *a priori* behaupten, alle Gegenſtände der Natur müſſen mit andern Gleichartigkeit haben; aber wir können *a priori* nie den Grad beſtimmen, in welchem ſie gleichartig ſind. Dies letztere iſt ganz allein Sache der Erfahrung. Darum muſste Linné viele Unterſuchungen über die empiriſche Beſchaffenheit der Geſchlechtstheile der Pflanzen anſtellen, um ſie nach Geſchlechtern und Arten zu ordnen, und jeder Pflan-

Digitized by Google

ze ihre Classe anzuweisen, s. übrigens Affinität (C. 682. M. I, 803).

4. Die Vernunft zeigt aber hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse. Dem logischen Gesetze der Gattungen, welches bei seiner Unterordnung der Gegenstände unter Begriffe, und der Arten unter Gattungen, durchaus vorausetzt, dass die Gegenstände und Begriffe etwas mit einander gemein haben (Identität postulirt), steht nehmlich ein anderes logisches Gesetz gerade entgegen. Dies ist das Gesetz der Arten, oder das Bemühen des Verstandes, etwas zu finden, wodurch sich die Gegenstände, wenn sie auch zu Einer Gattung gehören, doch von einander unterscheiden, wodurch Arten der Dinge, die zu Einer Gattung gehören, möglich werden. Es ist daher nicht nur ein Gesetz des Verstandes, die Gegenstände nach ihrer Gleichartigkeit, sondern auch nach ihrer Verschiedenartigkeit zu ordnen. Ohne das logische Gesetz der Gleichartigkeit könnten wir sie nicht durch Begriffe denken, ohne das Gesetz der Verschiedenartigkeit könnten wir sie nicht durch Begriffe von einander unterscheiden. Man kann das Gesetz der Arten auch den Grundsatz des Scharfsinnes oder Unterscheidungsvermögens, das Gesetz der Gattungen aber den Grundsatz des Witzes oder des Vermögens, die Aehnlichkeiten zu finden, nennen. Der letztere, wenn es zu leichtsinnig verfahren und das Aufsuchen der Aehnlichkeiten zu weit treiben will, wird durch den erstern wieder eingeschränkt, indem dieser uns nöthigt, auch das sorgfältig aufzusuchen, wodurch sich die Gegenstände von einander unterscheiden (C. 682).

5. Das doppelte Interesse, das sich hier zeigt, ist also

a. das Interesse des Umfangs (der Allgemeinheit). Es macht uns nehmlich Vergnü-

Digitized by Google

gen, wenn wir ſolche Aehnlickkeiten unter den Gegenſtänden finden, daſs wir ſie zu Einer Gattung zählen können; denn alsdann kann der Verſtand unter ſeinem Gattungsbegriff recht viel denken, es ſind viel Begriffe unter dem höhern Begriffe enthalten. Daher giebt es z. B. unter den Naturforſchern einige, die der Ungleichartigkeit gleichſam feind ſind, und immer auf die Einheit der Gattung hinausſehen. Dies ſind vorzüglich die ſpeculativen Köpfe, weil es dieſen mehr Vergnügen macht, die Einheit des Geſetzes, eine Sache der Speculation, in der Natur zu finden, als die gegebene Mannichfaltigkeit, in ſo ferne ſie jene Einheit zu finden erſchwert. Ein ſolcher Naturforſcher war Linné.

6. Es zeigt ſich aber auch ein dieſem entgegenſtehendes Intereſſe, und das iſt

b. das Intereſſe des Inhalts (der Beſtimmtheit). Es macht uns nehmlich auch Vergnügen, wenn wir ſolche Verſchiedenheiten unter den Gegenſtänden finden, daſs wir recht mannichfaltige Arten dadurch bekommen; denn alsdann kann der Verſtand in ſeinem Begriff der Art recht viel denken; es ſind viel Merkmale in dem Begriff enthalten. Daher giebt es andere unter den Naturforſchern, die der Gleichartigkeit gleichſam feind ſind, und die Natur unaufhörlich in ſo viel Mannichfaltigkeit zu ſpalten ſuchen, daſs man beinahe die Hoffnung aufgeben möchte, ihre Erſcheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen. Dies ſind vorzüglich die empiriſchen Köpfe, weil es dieſen mehr Vergnügen macht, durch die Erfahrung aufzufinden, d. i. immer mehr durch die Sinne gegebenes und von andern verſchiedenes Mannichfaltiges zu entdecken; und weil dieſe Verſchiedenheit durch jene Principien beſchränkt wird.

Digitized by Google

Ein ſolcher Naturforſcher war Büffon (C. 682. f. M. I, 804).

Kant Critik der reinen Vernunft, Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch, III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 681. ff.

Glied,

ſ. Reich.

Glücklich,

glückſelig, *felix*, *fortunatus*, *beatus*, *heureux*. Ein Ausdruck für alles Gewünſchte, oder Wünſchenswerthe, was wir doch weder vorausſehen, noch durch unſre Beſtrebung nach Erfahrungsgeſetzen herbei führen können; von dem wir alſo, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen andern, als eine gütige Vorſehung anführen können (R. 153*). So ruft Kant von einer ſchriftlichen Offenbarung aus: glücklich (glückliches Ereigniſs)! wenn ein ſolches den Menſchen zu Händen gekommenes Buch, neben ſeinen Statuten (von der Willkühr des Urhebers ausfliesſenden Geſezzen) als Glaubensgeſetzen, zugleich die reinſte moraliſche Religionslehre mit Vollſtändigkeit enthält, die mit jenen (Statuten, als Vehikeln ihrer Introduction) in die beſte Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, ſowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halben, (die erwünſchte Beförderung des Strebens nach dem höchſten Gut), als wegen der Schwierigkeit, ſich den Urſprung einer ſolchen durch daſſelbe vorgegangenen Erleuchtung des Menſchengeſchlechts nach natürlichen Geſezzen begreiflich zu machen (ihn aus Erfah-

Digitized by Google

rungsgeſetzen zu erklären), das Anſehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann (R. 153. f.).

2. So hat der Menſch, und überhaupt jedes vernünftige aber endliche Weſen, ein Verlangen glücklich zu ſeyn. Denn es iſt nicht etwa ſeiner Natur nach (urſprünglich) ſchon mit ſeinem ganzen Daſeyn zufrieden, denn alsdann wäre es unabhängig von allem, was auſser ihm iſt, ſich ſelbſt genug, d. i. ſelig; aber dann wäre es nicht endlich. Sondern ein vernünftiges aber endliches Weſen hat ſeiner Endlichkeit wegen Bedürfniſſe, von denen es abhängig iſt, dieſes erregt bei ihm den Wunſch nach Befriedigung derſelben. Dasjenige, womit die Bedürfniſſe befriedigt werden können, (die Materie ſeines Begehrungsvermögens) iſt das Gewünſchte oder Wünſchenswerthe. Nun kann wohl das endliche Weſen nach der Erlangung dieſes Wünſchenswerthen ſtreben, aber dieſe Erlangung ſteht doch nicht vollkommen in ſeiner Gewalt (ſonſt würde er ſich nicht glücklich preiſen, wenn er es erlangt), ſondern hängt ſo von der Natur und ihrer Einrichtung ab, daſs er weder vorausſehen kann, ob er es erlangen werde, noch es ſich mit Sicherheit durch ſein den Naturgeſezzen, nach welchen es etwa erlangt werden könnte, gemäſs eingerichtetes Streben verſchaffen kann *). Darum ſagt man nun, er iſt glücklich, wenn er dieſes Wünſchenswerthe erlangt, und der Grund der Erlangung deſſelben (da ſie von den Erfah-

*) *Sunt in his quidem virtutis opera magna, ſed maiora fortunae. Plin. natur. hiſt. lib. VII. cap. XXVIII.* So ſagt Quintus Curtius vom Alexander: *Fatendum eſt, quum plurimum virtuti debuerit, plus debuiſſe fortunae, quam ſolus omnium mortalium in poteſtate habuit. Lib. X, cap. V.* und Cornelius Nepos ſagt: *Jure ſuo nonnulla ab imperatore miles, plurima vero fortuna vindicat, ſeque his plus valuiſſe, quam ducis prudentiam vere poteſt praedicare. Thraſybul. cap. I.*

Digitized by Google

rungsgeſetzen, ſo weit unſere Einſicht derſelben reicht, und wir ſie bei unſerm Streben benutzen konnten, nicht abgeleitet werden kann) iſt eine gütige Vorſehung (P. 45.).

3. Es iſt nun eine groſse Streitfrage: ob glücklich zu ſeyn den Beſtimmungsgrund des Willens für alle vernünftige Weſen enthalten, folglich das Princip praktiſcher Geſetze ſeyn könne? Eine Frage, die Kant mit Nein beantwortet. So viel giebt Kant nehmlich zu, daſs glücklich zu ſeyn einen unvermeidlichen Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens für alle vernünftige aber endliche Weſen enthalte, d. h. daſs ſie ihrer Bedürfniſſe wegen durchaus vieles wünſchenswerth finden müſſen, wie ſo eben (in 2) gezeigt worden iſt. Aber es iſt unmöglich, dieſen materialen Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens als ein Geſetz für den Willen zu betrachten (P. 45).

4. Denn obgleich der Begriff der Glückſeligkeit der praktiſchen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen überall zum Grunde liegt, ſo iſt doch dieſes ſubjectiv nothwendige (Natur-) Geſetz objectiv ein gar ſehr zufälliges praktiſches Princip. Das heiſst, die Gegenſtände, welche das vernünftige, aber endliche Weſen ſeiner Bedürfniſſe wegen wünſchenswerth findet, könnte daſſelbe nicht wünſchen, wenn es nicht die Vorſtellung von der nicht in ſeiner Gewalt ſtehenden Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe durch daſſelbe hätte. Da es nun aber dieſe Vorſtellung hat, ſo muſs das Weſen, ſeiner natürlichen Beſchaffenheit nach, alſo nach einem Naturgeſetze, welches die Beſchaffenheit des Objects vorausſetzt, nothwendig begehren. Es iſt alſo ein Naturgeſetz des Begehrungsvermögens des bedürftigen Weſens, daſs das, was ſeinen Bedürfniſſen abhilft, das Wünſchenswerthe, begehrt wird. Allein dies Wünſchenswer-

Digitized by Google

the iſt nun nicht für alle vernünftige aber endliche Weſen ein und derſelbe Gegenſtand. Denn da dieſe Weſen in Anſehung der Bedürfniſſe, nach der Verſchiedenheit ihrer Natur und der Gewöhnung derſelben, verſchieden ſind oder doch ſeyn können, und ihre Bedürfniſſe folglich zufällig ſind, ſo iſt es auch das Wünſchenswerthe. Es kann alſo nicht *a priori*, ſondern nur durch die Erfahrung von einem jeden endlichen Weſen ſelbſt erkannt werden, was für daſſelbe wünſchenswerth iſt. Worin nehmlich jeder ſeine Glückſeligkeit zu ſetzen habe, kommt auf das beſondere Gefühl der Luſt und Unluſt eines jeden an. Ja, dieſes Gefühl iſt in demſelben Subject ſehr veränderlich, was dem einen heute Vergnügen macht und Bedürfniſs iſt, das iſt es und macht es oft morgen nicht mehr. Folglich iſt es wohl ein Naturgeſetz, daſs das Begehrungsvermögen zum Begehren gewiſſer Gegenſtände beſtimmt wird, aber dieſe Gegenſtände ſelbſt ſind ſehr verſchieden. Folglich taugen ſie auch nicht dazu, gewiſſe Geſetze für den Willen aller vernünftigen aber endlichen Weſen von ihnen abzuleiten, welche für ſie alle beſtimmen ſollen, wornach ſie zu trachten haben. Bei der Begierde nach Glückſeligkeit (oder der Erlangung des Wünſchenswerthen, welches zu erlangen nicht ganz in unſrer Gewalt ſtehet) kömmt es nehmlich nicht, wie bei dem Wollen der Tugend, auf die Form der Geſetzmäſsigkeit an; d. h. nicht das begehren wir als wünſchenswerth, was alle begehren ſollen, denn es können nicht alle ein und daſſelbe begehren, weil die Begierde vom Bedürfniſſe abhängt, welches verſchieden iſt, ſondern, es kömmt hier auf die Materie, auf den Gegenſtand des Begehrens an, nehmlich ob und wie viel Vergnügen ich zu erwarten habe, wenn ich nach dem trachte und es erlange, was ich nach der Beſchaffenheit meiner Natur begehren muſs (P. 46. M. II, 190), ſ. Geſchicklichkeit, 4. Das Uebrige findet man in den beiden folgenden Artikeln.

Digitized by

Kant Religion innerh. etc. 3. St. 1. Abth. V. S. 153. f.

Deſſen Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. 3. Anmerk. II. S. 45.

Glückſeligkeit,

ἡδονή, *voluptas*, *) *felicitas ſumma*, *beatitas*, *beatitudo*, *félicité ſupreme*, *béatitude*, *bonheur*. Die Befriedigung aller unſerer Neigungen (ſowohl *extenſive*, der Mannichfaltigkeit dieſer Befriedigung, als *intenſive*, ihrer Grade, und auch *protenſive*, ihrer Dauer nach) (C. 834. G. 23. P. 129. 264). Ein vernünftiges aber endliches Weſen iſt von Gegenſtänden, die auſser ihm ſind, abhängig. Dieſe Abhängigkeit nennt man das Bedürfniſs deſſelben. Dieſes Bedürfniſs beſtimmt daher nothwendig ſein Begehrungsvermögen, es bekömmt eine Begierde nach dem Gegenſtande. Dient ihm dieſe Begierde als Regel des Verhaltens, ſo iſt ſie ihm habituell, ſie iſt ihm zur Gewohnheit geworden, und heiſst nun Neigung. Denkt man ſich nun alle Neigungen zuſammengenommen und die Befriedigung derſelben

a. extenſive, d. i. in ihrem ganzen Umfange, ſo daſs keine einzige Neigung unbefriedigt bleibt;

b. intenſive, d. i. in einem ſolchen Grade, daſs über denſelben keine (höhere) Befriedigung möglich iſt;

---

*) *Ergo illi intelligunt, quid Epicurus dicat, ego non intelligo? Ut ſcias me intelligere, primum idem eſſe voluptatem dico, quod illo ἡδονήν. Et quidem, ſaepe quaerimus verbum Latinum pro Graeco et quod idem valeat, hic nihil fuit, quod quaeremus. Nullum inveniri poteſt, quod magis idem declaret Latine, quod Graece ἡδονή, quam declarat voluptas. Cic. de finib. l. II. c. 4.*

Digitized by Google

c. protenſive, d. i. ſo, daſs auch dieſe Befriedigung ſtets fortdauert und nie ein Ende nimmt;

ſo hat man den richtigen Begriff (die Idee) von der Glückſeligkeit.

2. Durch die Neigungen werden uns alſo gewiſſe Zwecke unſeres Strebens aufgegeben, nehmlich die Befriedigung unſerer Bedürfniſſe durch gewiſſe Gegenſtände, die wir darum für wünſchenswerth halten. Man kann ſich nun die Befriedigung aller unſerer Neigungen in einem einzigen Begriff, dem des Gegenſtandes oder Zweckes aller unſerer Neigungen überhaupt, vereinigt denken, ſo iſt dieſer Gegenſtand dasjenige, was wir Glückſeligkeit nennen. Man ſiehet aber, dieſe Glückſeligkeit beſtehet für jedes Subject immer aus andern Elementen, weil die Neigungen der bedürftigen Weſen ſo verſchieden ſind. (C. 828), ſ. Geſchicklichkeit, 6.

3. Auf dieſe Glückſeligkeit geht nun alles Hoffen. Denn hoffen heiſst eine Luſt empfinden über die zukünftige Befriedigung einer Neigung, in ſo ferne dieſe Befriedigung nicht ganz von uns abhängt, und zugleich eine Unluſt empfinden über die jetzige Entbehrung dieſer Befriedigung. Gäbe es keine Neigungen, die uns Zwecke aufgeben, ſo könnten wir weder Luſt über die noch zukünftige Erreichung, noch Unluſt über die gegenwärtige Entbehrung der Erreichung dieſer Zwecke empfinden, und wüſsten alſo nichts von Hoffnung (C. 833).

4. Geſetzt, es gäbe eine allgemeine Regel, nach welcher derjenige nothwendig handeln müſste, der einen Gegenſtand ſeiner Neigung (Befriedigung derſelben) erlangen wollte, ſo wäre dieſe Regel ein Geſetz, das den Willen eines ſolchen Weſens beſtimmen müſste. Denn das Begehrungsvermögen, wenn

Digitized by Google

es durch Vernunft beſtimmt wird, heiſst der Wille. Nun muſs aber ein vernünftiges Weſen, das einen Zweck begehrt, auch die Mittel wollen, wenn ſeiner Begierde nicht ein anderer Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens oder des Willens entgegen ſtehet. Folglich iſt jenes Geſetz praktiſch oder den Willen beſtimmend. Der Bewegungsgrund aber zur Befolgung dieſes Geſetzes iſt die Vorſtellung, daſs die Neigung befriedigt wird, wenn das Beſtreben darnach glückt, alſo überhaupt der allgemeine, aus den Neigungen hervorgehende Zweck, Glückſeligkeit (*felicité*). Ein ſolches praktiſches Geſetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückſeligkeit nennt nun Kant ein pragmatiſches Geſetz, und es iſt nichts anders, als eine Klugheitsregel; denn Klugheit iſt das Vermögen der Vernunft, die natürlichen Neigungen ſo zu bezähmen, daſs ſie ſich unter einander nicht ſelbſt aufreiben, ſondern zur Glückſeligkeit zuſammenſtimmen (R. 70.) ſ. Geſchicklichkeit. 6. Geſetzt hingegen, es gäbe eine allgemeine Regel, nach welcher derjenige nothwendig handeln ſollte, der bloſs würdig werden wollte, glücklich zu ſeyn, d. h. der eine ſolche Beſchaffenheit erlangen wollte, daſs wenn die Glückſeligkeit nach Vernunftgründen ausgetheilt würde, ſie ihm zuerkannt werden müſste, ſo wäre eine ſolche Regel ebenfalls ein praktiſches Geſetz. Der Bewegungsgrund aber zur Befolgung dieſes Geſetzes wäre nicht die Vorſtellung, daſs man dadurch glücklich werden könne, ſondern daſs die Vernunft, wenn ſie über die Glückſeligkeit zu gebieten hätte, ſie ihm zuerkennen müſſe, alſo ein nicht aus den Neigungen, ſondern aus der Vernunft hervorgehender Zweck, nehmlich der, der Vernunft zu gehorchen, oder die Würdigkeit, glücklich zu ſeyn. Ein ſolches praktiſches Geſetz aus dieſem Bewegungsgrunde iſt moraliſch, oder ein Sittengeſetz, d. i. ein ſolches, zu deſſen Befolgung Unabhängigkeit von den Neigungen, oder Herrſchaft über dieſelben, daſs iſt ein von der Nöthi-

Digitized by Google

gung durch dieſelben freier Wille erforderlich iſt. Das pragmatiſche Geſetz iſt eigentlich nur ein Rath, was zu thun ſey, wenn wir der Glückſeligkeit wollen theilhaftig werden; weil der Erfolg deſſen, was wir thun, nicht bei uns ſteht, auch es darauf ankömmt, ob wir den Zweck, Befriedigung der Neigung, haben. Das moraliſche Geſetz aber iſt ein Gebot, wie wir uns verhalten ſollen, um der Glückſeligkeit bloſs würdig zu werden; weil es nicht auf unſere Neigung Rückſicht nimmt, und nicht darnach fragt, ob wir den Zweck, Unterwerfung der Neigung unter ein ſolches Gebot der Vernunft, haben oder nicht (nicht bloſs hypothetiſch unter Vorausſetzung anderer empiriſcher Zwecke, ſondern ſchlechterdings gebietet). Das pragmatiſche Geſetz oder die Klugheitsregel gründet ſich auf Erfahrung; denn bloſs vermittelſt der Erfahrung können wir wiſſen, welche Neigungen wir haben, und wie und wodurch wir ſie befriedigen können. Das moraliſche Geſetz oder das Sittengeſetz nimmt auf die Neigung gar keine Rückſicht, und kann aus bloſsen Vernunftbegriffen (Ideen) *a priori* (d. i. ohne Rückſicht auf empiriſche Bewegungsgründe, nehmlich auf Glückſeligkeit) erkannt werden; denn das Geſetz drückt ja bloſs die Forderung der Vernunft aus, oder die Bedingung, unter der ſie allein die Glückſeligkeit zuerkennen würde, wenn es von ihr abhinge, irgend Jemand in den Beſitz derſelben zu ſetzen (C. 854. M. I, 962).

5. Kant erklärt auch die Glückſeligkeit durch das ganze Wohlbefinden und die Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande (G. 2.). Allein er verſtehet hier offenbar unter der Glückſeligkeit die Beſchaffenheit des Subjects und zugleich etwas in der Erfahrung mögliches, nehmlich eine ſolche Befriedigung unſrer Neigungen, bei welcher uns, in Vergleichung mit dem Zuſtande Anderer, weniger zu wünſchen übrig iſt, und das, was wir noch zu wünſchen haben, nicht mit Sehnſucht wün-

ſchen; den Beſitz einer groſsen Macht, oder groſsen Reichthums, oder groſser Ehre, ſelbſt der Geſundheit, kurz aller der irdiſchen Güter, deren Erlangung und Beſitz nicht in unſrer Gewalt ſind, und daher Glücksgaben genannt werden (G. 1.). Daſs dieſes die Bedeutung des Worts Glückſeligkeit in dieſer Stelle iſt, ſiehet man daraus, weil es heiſst, ſie mache Muth, alſo beſitzen ſie manche. Eine ſolche Glückſeligkeit kann eine comparative oder eine empiriſche Vorſtellung von Glückſeligkeit genannt werden. Jene Glückſeligkeit hingegen, von der vorher die Rede war, iſt eine ſolche, die in keiner Erfahrung zu finden iſt. Dieſe iſt bloſs die Vorſtellung von dem Unbedingten in der Befriedigung der Neigungen, d. i. die Vernunftidee von der abſoluten Vollſtändigkeit im Genuſs alles Wünſchenswerthen. Dem, der ſie beſäſse, müſste kein Wunſch übrig ſeyn, der nicht befriedigt würde. Dieſe Glückſeligkeit kann die Glückſeligkeit in der Idee, oder die abſolute, auch die Vorſtellung *a priori* von Glückſeligkeit, deren Elemente aber alle empiriſch ſind, genannt werden (G. 2.).

6. Glückſeligkeit, man mag ſie nehmen in welcher Bedeutung man will, kann nicht der Zweck ſeyn, zu welchem die Natur ein Weſen hervorgebracht hat, das Vernunft und Willen hat. Denn wäre das der Fall, ſo hätte ſie ihren Zweck gänzlich verfehlt, welches wir bei einer Natur, die wir nach Zwecken beurtheilen, und deren Zwecke wir aus ihren Mitteln erkennen, doch nicht zugeben können. Die Vernunft beſtimmt nehmlich den Willen oft wider die Neigung des Subjects und thut folglich der Glückſeligkeit Abbruch. Man kann auch nicht ſagen, die Vernunft beabſichtigt dadurch die Erlangung der Glückſeligkeit, denn woher wüſste denn die Vernunft *a priori*, was uns in Zukunft glücklich machen könne, und wodurch wir es erreichen werden. Schriebe aber

Digitized by Google

die Vernunft nur ſolche Regeln vor, die aus der Vergleichung mehrerer Erfahrungen von dem, was glücklich macht und wie es zu erlangen iſt, hergenommen wären, ſo wären dieſe Regeln doch immer unſicher, wie auch der verunglückte Erfolg, z. B. wenn eine rechtſchaffene Handlung dem, der ſie thut, das Leben koſtet, oft genug beſtätigt. Die Natur hätte alſo, wäre die Glückſeligkeit des vernünftigen Weſens ihr Zweck, weit beſſer gethan, wenn ſie dieſem Weſen einen ſolchen Inſtinct (ein ſolches gefühltes Bedürfniſs, etwas zu thun) gegeben hätte, daſs ſeine Glückſeligkeit aus allem dem, was es thut, hätte erfolgen müſſen. Die Vernunft wäre dann nicht zum Handeln, nicht Willenbeſtimmend oder praktiſch geweſen, ſondern bloſs theoretiſch oder zum Erkennen. Sie würde, in Anſehung der Thätigkeit eines ſolchen Weſens, demſelben bloſs dazu gedient haben, über die glücklichen Anlagen in ſeiner Natur Betrachtungen anzuſtellen, ſie zu bewundern, ſich ihrer zu erfreuen, und der wohlthätigen Urſache dafür mit Worten zu danken, welcher Gebrauch der Vernunft aber doch wieder nur Wirkung des Inſtincts hätte ſeyn, und auf Glückſeligkeit hinwirken müſſen, damit nicht dadurch hätte etwas in der Glückſeligkeit dieſer Weſen verpfuſcht werden können (G. 5.) ſ. Gebrauch, praktiſcher.

7. Die Erfahrung lehrt auch, daſs bei den Verſuchteſten im Gebrauche der Vernunft bloſs zur Beförderung ihrer Glückſeligkeit ein gewiſſer Grad von Miſologie (Haſs der Vernunft) entſpringt. Denn ſie finden, wenn ſie allen Vortheil überſchlagen, den ſie von allen Künſten des gemeinen Luxus ziehen, und ſelbſt von allen Wiſſenſchaften, die ihnen auch nur ein Luxus des Verſtandes ſcheinen, daſs ſie ſich durch den Gebrauch der Vernunft zu dieſem Zweck nur mehr Mühſeligkeit zugezogen, aber an Glückſeligkeit nicht gewonnen haben. So tritt (Prediger Salomo Cap. 1, v. 17. 18.) der

Digitized by Google

König Salomo auf, ein Mann, der auf Erden viel genoſſen hat, und ſagt: Ich gab mein Herz darauf, daſs ich lernete Weisheit, und Thorheit, und Klugheit. Ich ward aber gewahr, daſs ſolches auch Mühe iſt. Denn wo viel Weisheit iſt, da iſt viel Grämens, und wer viel lehren muſs, der muſs viel leiden. Denn was richtet ein Weiſer mehr aus, denn ein Narr? (Cap. 6, 8). Solche Menſchen beneiden daher endlich den gemeinern Schlag der Menſchen, welcher der Leitung des bloſsen Naturinſtincts näher iſt, und der ſeiner Vernunft nicht viel Einfluſs auf ſein Thun und Laſſen verſtattet. Und man muſs geſtehen, daſs das Urtheil jener keinesweges grämiſch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar iſt. Vielmehr liegt dieſem ihrem Urtheile, oft ohne daſs ſie ſichs bewuſst ſind, die Idee von einer andern viel würdigern Abſicht ihrer Exiſtenz zum Grunde, zu welcher, und nicht zur Glückſeligkeit, die Vernunft ganz eigentlich beſtimmt iſt. Darum ſchlieſst ſich im Prediger Salomo die Aufzählung aller auf Glückſeligkeit berechneten und mit dem beſten Erfolg gekrönten Bemühungen des Menſchen, nachdem davon gezeigt worden, wie eitel dieſe Bemühung und Erlangung, und dieſer Genuſs am Ende ſei, ſo ſchön mit den Worten: Laſſet uns die Hauptſumma aller Lehre hören: Fürchte Gott und halte ſeine Gebote (ſei ſittlich gut oder tugendhaft); denn das gehöret allen Menſchen zu (iſt nicht wie die Befriedigung dieſer oder jener Neigung die Privatabſicht der einzelnen, ſondern die Abſicht aller Menſchen) (Cap. 12, 13) (G. 5, M. II, 20).

Es kommt allerdings auf unſer Wohl und Weh in der Beurtheilung unſrer Vernunft, in ſo fern ſie Vorſchriften des Handelns giebt (praktiſch iſt), gar ſehr viel auf unſere Glückſeligkeit an, denn wir

Digitized by Google

können, als bedürftige Weſen, die Befriedigung unſerer Bedürfniſſe nicht entbehren. Ja, in ſo fern wir ſinnliche Weſen ſind, kömmt alles auf unſere Glückſeligkeit an. Denn ganz ohne ſie können wir nicht nur nicht exiſtiren, ſondern es iſt auch ohne ſie für ein ſinnliches Weſen, als ſolches, keine Zufriedenheit möglich. Aber für uns Menſchen kömmt doch nicht alles überhaupt auf unſere Glückſeligkeit an. Denn der Menſch iſt ja nicht bloſs ſinnliches Weſen, nicht ſo ganz Thier, daſs er gegen alles gleichgültig ſeyn ſollte, was Vernunft für ſich ſelbſt (ohne Rückſicht auf ſinnlichen Genuſs) ſagt, und daſs er die Vernunft bloſs zum Werkzeuge der Befriedigung ſeines Bedürfniſſes, als Sinnenweſens, gebrauchen ſollte. Denn daſs der Menſch Vernunft hat, erhebt ihn noch gar nicht im Werthe über die bloſse Thierheit, wenn ihm die Vernunft nur zum Behuf desjenigen dienen ſoll, was bei Thieren der Inſtinct verrichtet. Die Vernunft wäre alsdann nur eine beſondere Manier, deren ſich die Natur bedient hätte, um den Menſchen zu demſelben Zwecke auszurüſten, dazu ſie die unvernünftigen Thiere beſtimmt hat. Er bedarf alſo freilich Vernunft, nach dieſer einmal mit ihm getroffenen Naturanſtalt. Da es ihm hierin am Inſtinct fehlt, ſo muſs er Vernunft anwenden, um ſein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen (P. 107. f. M. II, 252).

8. Aber der Zweck der Vernunft als eines praktiſchen Vermögens, d. i. als eines ſolchen, das Einfluſs auf den Willen hat, kann nicht bloſs ſeyn, einen Willen hervorzubringen, der als Mittel zur Glückſeligkeit dient. Da ſie nun als auf den Willen wirkend (praktiſch) nicht als Mittel wozu dienen ſoll, und doch vorhanden iſt, ſo muſs ſie folglich zu einem höhern Berufe dienen, nehmlich auch das, was an ſich (nicht bloſs wozu) gut iſt, mit in Ueberlegung zu nehmen

Digitized by Google

(P. 103), ſo muſs ſie den Zweck haben, einen an ſich ſelbſt guten Willen hervorzubringen, d. i. einen ſolchen, der nicht durch das, was er bewirkt, ſondern allein durch das Wollen gut iſt (M. II, 21. 17.). Hierzu war nun ſchlechterdings Vernunft nöthig, weil nehmlich hier der Zweck in dem Willen ſelbſt, das iſt in dem durch Vernunft beſtimmten Begehrungsvermögen liegt. Ein ſolcher Wille darf nun zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muſs doch das oberſte Gut für die Vernunft, und zu allem Uebrigen die Bedingung, alſo die oberſte Bedingung aller Glückſeligkeit ſeyn. Er oder die Sittlichkeit, und mit ihr die bloſse Würdigkeit glücklich zu ſeyn, darf nicht das einzige und ganze Gut für die Vernunft des endlichen Weſens ſeyn, weil daſſelbe auch ein aus ſeiner bedürftigen Natur abhängendes Verlangen nach Glückſeligkeit hat; welche aber, wie wir ſo eben geſehen haben, für unſere Vernunft auch bei weitem nicht das vollſtändige (vollendete) Gut iſt. Ein an ſich guter Wille muſs die Bedingung ſelbſt zu dem Verlangen nach Glückſeligkeit ſeyn; denn die Vernunft billigt die Glückſeligkeit nicht (ſo ſehr auch die Neigungen das Verlangen nach Befriedigung rege machen mögen), wofern ſie nicht mit der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, d. i. dem ſittlichen Wohlverhalten, vereinigt iſt. In dieſem Falle nun läſst es ſich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen, wenn man wahrnimmt, daſs die Cultur der Vernunft die Erreichung der Glückſeligkeit, wenigſtens in dieſem gegenwärtigen Leben, auf mancherlei Weiſe einſchränke. Die Natur verfährt darin nicht unzweckmäſsig, weil die Vernunft dabei dennoch ihren Zweck erreicht, wenn auch in dieſem Leben den Zwecken der Neigung dadurch Abbruch geſchieht (G. 6. ff.).

9. Weder Glückſeligkeit noch Sittlichkeit allein iſt alſo das vollſtändige

Digitized by Google

höchſte (vollendete) Gut, denn die Vernunft billigt Glückſeligkeit ohne Sittlichkeit nicht, aber der, welcher ſich der Glückſeligkeit würdig findet, muſs doch auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden (M. I, 974). Selbſt die von aller Privatabſicht freie Vernunft, wenn ſie, ohne dabei auf eigenes Intereſſe Rückſicht zu nehmen, ſich in die Stelle eines Weſens ſetzte, das alle Glückſeligkeit andern auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen. Die Vernunft ſträubt ſich durchaus, die Glückſeligkeit der vernünftigen aber endlichen Weſen ihr höchſtes Gut zu nennen. Befriedigung der Neigungen (oder Annehmlichkeit) iſt Genuſs. Iſt es aber bloſs auf Genuſs angelegt, ſo wäre es thöricht, ſcrupulös in Anſehung der Mittel zu ſeyn, die ihn uns verſchaffen. Dann iſt es ganz einerlei, ob wir dabei bloſs leidend ſind, und unſern Genuſs bloſs von der Freigebigkeit der Natur, oder durch unſere Selbſtthätigkeit und unſer eigenes Wirken erlangen. Daſs aber eines Menſchen Exiſtenz an ſich einen Werth habe, welcher bloſs lebt, oder gar ſehr geſchäftig iſt, um zu genieſsen, ſogar wenn er Andern noch ſo viel Genuſs verſchaffte, um durch Sympathie mit zu genieſsen, das wird ſich die Vernunft nie überreden laſſen. Nur durch das, was er thut, ohne Rückſicht auf Genuſs, giebt der Menſch ſeinem Daſeyn, als der Exiſtenz einer Perſon (ſelbſtſtändigen, oder in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch, wenn er ſich bloſs leidend verhielte, verſchaffen könnte, ſich befindenden Weſen) einen abſoluten Werth. Die Glückſeligkeit iſt folglich, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes (von nichts weiter abhängiges) Gut (U. 12. f.). Allein der Glückſeligkeit bedürftig und würdig, aber nicht theilhaftig ſeyn, kann ebenfalls mit dem vollkommnen Wollen eines vernünftigen Weſens gar nicht zuſammen beſtehen (P. 199.).

Digitized by Google

In der aus der Willensbeſtimmung endlicher Weſen durchs Moralgeſetz hervorgehenden (d. i. praktiſchen) Idee des höchſten Guts ſind nehmlich beide Stücke, Tugend und Glückſeligkeit, weſentlich verbunden, ob zwar ſo, daſs die moraliſche Geſinnung (die Tugend) als Bedingung den Anſpruch auf Glückſeligkeit zuerſt möglich macht. Sieht man hingegen die moraliſche Geſinnung bloſs als ein Mittel zur Glückſeligkeit an, ſo würde die Ausſicht auf Glückſeligkeit die moraliſche Geſinnung zuerſt möglich machen, welches aber, wie wir geſehen haben, falſch iſt. Denn in dieſem Falle wäre die moraliſche Geſinnung nicht moraliſch, ihr Zweck wäre etwas auſser ihr, und nicht ein an ſich guter Wille; dieſe Geſinnung wäre nun nicht der ganzen Glückſeligkeit würdig, weil dann die bloſse Begierde, wenn die Vernunft dabei auch noch ſo klug ihre Berechnung machte, der Beſtimmungsgrund der Willkühr wäre. Hierdurch würde nun aber die Würdigkeit glücklich zu ſeyn, oder die Tugend, eingeſchränkt, und damit zugleich der Anſpruch auf Glückſeligkeit, die einzige Einſchränkung derſelben, welche vor der Vernunft gültig iſt (C. 841. f.) (P. 199).

10. Glückſeligkeit alſo in genauem Ebenmaaſse (Proportion) mit der Sittlichkeit der vernünftigen endlichen Weſen, dadurch ſie der erſtern würdig werden, iſt das höchſte Gut oder der höchſte Endzweck der Natur bei denſelben. Indem aber die vernünftigen endlichen Weſen ſich dieſes, nach den Vorſchriften der reinen aber praktiſchen Vernunft, zum Endzweck ihres Handelns machen, verſetzen ſie ſich in eine intelligibele Welt, d. i. in eine Welt der Dinge an ſich. Denn die Sinnenwelt oder Welt der Erſcheinung verheiſst uns von der Natur der Dinge dergleichen ſyſtematiſche Einheit der Zwecke, Verbindung der Glückſeligkeit mit der Tugend in Einem Gegenſtande, oder Ueber-

Digitized by Google

einſtimmung der Erreichung unſerer ſinnlichen Zwecke mit der Erreichung unſrer vernünftigen praktiſchen Zwecke, in Einem Object, das wir uns in dem Begriff des höchſten Guts denken, nicht. Die Realität einer ſolchen Uebereinſtimmung, oder daſs ſie kein bloſser leerer Gedanke ſei, ſondern, wenn die vernünftigen endlichen Weſen wollen, in Erfüllung gehen müſſe, kann auch auf nichts anders gegründet werden, als auf die Vorausſezzung eines höchſten urſprünglichen Guts, d. h. eines Gottes. Denn nur eine von allen Bedürfniſſen unabhängige, d. i. ſelbſtſtändige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer oberſten Urſache ausgerüſtet, d. h. von der die vollkommenſte Befriedigung aller Bedürfniſſe aller endlichen bedürftigen Weſen ganz allein abhängt, kann die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns ſehr verborgene Ordnung der Dinge, nach der vollkommenſten Zweckmäſsigkeit, d. i. zu jenem höchſten Endzweck gründen, erhalten und vollführen, oder die Tugend mit Glückſeligkeit belohnen (C. 842. P. 199. f. 214.), ſ. Glaubensſache, 3. Antinomie 5, a. Endzweck u. Gut, höchſtes.

11. Es giebt alſo nur zwei Principien oder oberſte Gründe des Handelns, Sittlichkeit und Glückſeligkeit. Beſtimmt uns irgend die Vorſtellung eines Gegenſtandes zum Handeln, ſo haben wir eine Empfänglichkeit (Receptivität) des Begehrens für dieſen Gegenſtand, nehmlich ein Bedürfniſs, eine Neigung, die durch ihn befriedigt werden kann. Hieraus entſteht eine Luſt an dem Daſeyn des Gegenſtandes, welche mithin der Empfänglichkeit, d. i. dem Sinne (Gefühl, nicht dem Verſtande) angehört. Nun iſt aber das Bewuſstſeyn eines vernünftigen Weſens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen ſein ganzes Daſeyn begleitet, oder die Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, ſofern man der Fortdauer der-

Digitized by Google

ſelben gewiſs iſt (T. 16.) die Glückſeligkeit. Alſo iſt es etwas, das zu unſerer Glückſeligkeit gehört (die Annehmlichkeit, die wir von der Wirklichkeit des Gegenſtandes erwarten), was unſer Begehrungsvermögen beſtimmt; oder wie Kant ſich ausdrückt: alle materiale Principien (wenn ein Gegenſtand auſser der Vernunft der Grund des Handelns iſt,) gehören unter das Princip der eigenen Glückſeligkeit. Und dieſer Hang, ſich ſelbſt nach ſeinen ſubjectiven Bedürfniſſen ſo zu beſtimmen, als ob dieſe Beſtimmungsgründe die eines jeden, eines allgemeinen, Willens wären, folglich ſein ſubjectives Ich zum Gegenſtande alles Wollens und Handelns machen, kann mit Recht die Selbſtliebe genannt werden. So iſt denn um ſeiner eigenen Glückſeligkeit willen oder aus Selbſtliebe handeln eins und daſſelbe (P. 40, f. M. II, 186. 187).

Betrifft die Regel des Handelns einen Gegenſtand, ſo iſt ſie hypothetiſch, oder beſtimmt, im Fall ich dieſes oder jenes begehre, was ich alsdann thun müſſe, um es wirklich zu machen. Sie hat alſo nur für alle diejenigen, die das begehren, alſo eine bedingte Allgemeinheit. Nun iſt freilich auch unleugbar, daſs alles Wollen auch einen Gegenſtand, mithin eine Materie (nicht bloſs Form) haben müſſe. Allein dieſer Gegenſtand muſs darum eben nicht beſtimmen, wie die Regel des Trachtens nach demſelben beſchaffen ſeyn müſſe. Denn wäre das der Fall, ſo läſst ſich dieſe Regel nicht in allgemein geſetzgebender Form darſtellen, weil die Erwartung des Daſeyns des Gegenſtandes alsdann die beſtimmte Urſache des Begehrens deſſelben ſeyn würde. Wenn aber die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von dem Daſeyn irgend einer Sache (die Neigung) zum Wollen beſtimmt, ſo iſt doch dieſe Abhängigkeit etwas Empiriſches, und etwas Empiriſches kann nie den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben. Geſetzt,

Digitized by Google

die Glückſeligkeit anderer Weſen wäre der Gegenſtand, den ein vernünftiges Weſen wirklich machen wollte. Wäre nun dieſe Glückſeligkeit allein der Beſtimmungsgrund der Regel, nach welcher es handelte, ſo müſste dieſe Glückſeligkeit nothwendig für das handelnde Weſen Bedürfniſs ſeyn. Es müſste in dem Wohlſeyn anderer ein natürliches Vergnügen finden, das es ungern entbehrte, ſo wie die ſympathetiſche Sinnesart bei manchen Menſchen es wirklich auch mit ſich bringt. Aber dieſes Bedürfniſs kann ich nicht bei jedem vernünftigen Weſen (bei Gott gar nicht) vorausſetzen. Alſo kann zwar immer die Materie der Maxime, der Gegenſtand, auf welchen die Handlung gerichtet iſt, bleiben, ſie muſs aber nicht die Bedingung der Handlungsregel ſeyn, nicht die Beſchaffenheit derſelben beſtimmen. Denn ſonſt würde eine ſolche Maxime nicht zum Geſetze, d. i. zu einer Maxime, welche Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, oder nach welcher jeder handeln ſoll, taugen. Alſo muſs die bloſse Form (nicht die Materie oder der Gegenſtand) eines Geſetzes, welches die Materie einſchränkt, zwar ein Grund ſeyn, dieſe Materie zum Willen hinzuzufügen, aber nicht ſie vorauszuſetzen. Z. B. die Materie ſei meine eigene Glückſeligkeit. Dieſe iſt nicht immer verwerflich, ſie muſs nur nicht das ſeyn, was mich allein und hauptſächlich zum Handeln beſtimmt. Denn ich muſs nach Geſetzen handeln, d. i. nach ſolchen Handlungsregeln, die für alle vernünftige Weſen gelten. Folglich ſchränkt dieſe Form eines Geſetzes, daſs es eine allgemeine Maxime iſt, den Gegenſtand meines Wollens ſo weit ein, daſs ich dieſer Form wegen noch die Glückſeligkeit aller übrigen vernünftigen Weſen zu dem Gegenſtande meines Wollens hinzufügen muſs; weil ich bei endlichen Weſen vorausſetzen darf, daſs auch ſie Glückſeligkeit wollen. So wird nun das Geſetz, nach welchem ich meine und zugleich anderer Glückſeligkeit will, ein objectives (allgemeingültiges) praktiſches Geſetz. Aber ſo entſpringt nun

auch das Geſetz, Anderer Glückſeligkeit zu befördern, nicht daraus, daſs wir vorausſetzen, daſs alle Glückſeligkeit wollen, ſondern daraus, weil ſonſt meine Handlungsregel kein Geſetz wäre, alſo aus der Form der Maxime, der Allgemeinheit derſelben. Folglich war nicht der Gegenſtand (Anderer Glückſeligkeit) das, was den Willen beſtimmte, in ſo fern er rein ſeyn ſoll von empiriſchen Triebfedern, ſondern die bloſse Form des Geſetzes war es, die meine auf Neigung (zur eigenen Glückſeligkeit) gegründete Maxime einſchränkte. Dadurch bekam nun dieſe Maxime die Allgemeinheit eines Geſetzes, und wurde ſo der reinen praktiſchen Vernunft angemeſſen. Und aus dieſer Einſchränkung allein konnte nun auch der Begriff der Verbindlichkeit entſpringen, die Maxime meiner Selbſtliebe auch auf die Glückſeligkeit Anderer zu erweitern, und nicht aus dem Zuſatz einer äuſsern Triebfeder (daſs etwa ſonſt meine Glückſeligkeit nicht möglich ſei, oder mein gutes Herz dies bedürfe) (P. 60. f. M. II, 206).

Das Princip der eigenen Glückſeligkeit zum Beſtimmungsgrunde des Willens machen, würde auch die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten, wäre nicht die Stimme der Vernunft für den gemeinſten Menſchen ſo vernehmlich. (M. II, 207). Das Princip der eigenen Glückſeligkeit, oder daſs irgend etwas anders als die Form der Maxime zum Geſetz den Willen beſtimme, iſt das gerade Widerſpiel vom Princip der Sittlichkeit. Dieſer Widerſtreit iſt aber nicht bloſs logiſch (das Wiſſen betreffend), wie der, wenn man Regeln, die bloſs für gewiſſe Erfahrungen gelten, für Erkenntniſsgründe überhaupt hält, die ganz allgemein gelten ſollen. Sondern dieſer Widerſtreit iſt praktiſch (betrifft das Handeln), und würde alles Handeln um des Geſetzes willen unmöglich machen, wäre nicht das Gebot der Vernunft

Digitized by Google

ſo deutlich (P. 61. f.). Das Princip der eigenen Glückſeligkeit iſt auch daher unter allen falſchen Principien der Sittlichkeit am meiſten verwerflich, weil es die Sittlichkeit untergräbt, und den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter ganz und gar auslöſcht (M. II, 120).

Folgende Beiſpiele lehren, daſs die Grenzen der Sittlichkeit ſo deutlich und ſcharf abgeſchnitten ſind, daſs ſelbſt das gemeinſte Auge den Unterſchied nicht verfehlen kann (M. II, 208). Wenn ein dir ſonſt angenehmer Umgangsfreund ſich bei dir wegen eines abgelegten falſchen Zeugniſſes dadurch zu rechtfertigen vermeinte, daſs er zuerſt die, ſeinem Vorgeben nach heilige Pflicht der eigenen Glückſeligkeit vorſchützte; wenn er dir alsdann alle die Vortheile herzählte, die er ſich dadurch erworben habe, und die er ohne jene That nicht erlangt hätte; wenn er dir die Klugheit nahmhaft machte, die er beobachtet habe, um wider alle Entdeckung ſicher zu ſeyn; wenn er dann im ganzen Ernſt vorgäbe, er habe folglich eine wahre Menſchenpflicht ausgeübt, da ihm groſser Vortheil und nicht der geringſte Nachtheil durch die Ablegung des falſchen Zeugniſſes zugewachſen ſei: ſo würdeſt du ihm entweder gerade ins Geſicht lachen, oder vor ihm zurückbeben. Und dennoch könnteſt du nicht das mindeſte wider die Maaſsregeln dieſes Menſchen einzuwenden haben, wenn eigene Vortheile die Gründe der Pflicht ſeyn können. Oder geſetzt, es empfehle euch Jemand einen Mann zum Haushalten, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet. Die Empfehlungsgründe für dieſen Mann wären aber folgende: es ſei ein kluger Menſch, d. i. er verſtehe ſich meiſterhaft auf ſeinen Vortheil, und laſſe auch keine Gelegenheit ungenutzt, dieſen zu befördern; er habe auch nicht etwa einen pöbelhaften Eigennutz, ſondern verſtehe zu leben, z. B. er erweitere ſeine Kenntniſſe, habe einen wohlgewählten beleh-

Digitized by Google

renden Umgang, thue den Dürftigen wohl, ſuche ſein Vergnügen, und gebrauche dazu anderer Menſchen Geld, wie ſein eigenes, ſobald er es nur unentdeckt und ungehindert thun könne; denn ſein Grundſatz ſei, die Mittel würden durch den Zweck geheiligt: ihr würdet wahrlich glauben, entweder der Empfehlende habe euch zum Beſten, oder er habe den Verſtand verloren (P. 62. f.), ſ. Expoſition, 28. ff.

12. Der Begriff der Glückſeligkeit iſt aber nicht ein ſolcher, den der Menſch etwa von ſeinen Inſtincten abſtrahirt, und ſo aus der Thierheit in ihm ſelbſt hernimmt. Sondern dieſer Begriff iſt die bloſse Idee (der Vernunftbegriff) eines Zuſtandes, den er dieſer Idee angemeſſen machen will, aber ſo, daſs die Erlangung dieſes Zuſtandes bloſs von der Erfahrung abhängen ſoll, welches unmöglich iſt. Der Menſch entwirft ſich dieſe Idee ſelbſt, durch ſeinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verſtand (im weitern Sinne des Worts, in welchem er Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft unter ſich begreift). Er ändert ſogar dieſen ſeinen Begriff von Glückſeligkeit ſo oft, daſs die Natur unmöglich mit dieſem Begriff übereinſtimmen könnte, wenn ſie auch ſelbſt der Willkühr des Menſchen gänzlich unterworfen wäre. Wenn der Menſch aber ſeine Glückſeligkeit auch nur auf die Befriedigung wahrhafter Naturbedürfniſſe einſchränkte, oder wenn er auch die höchſte Geſchicklichkeit hätte, ſich eingebildete Zwecke zu verſchaffen, ſo würde doch der Zuſtand, den er ſich in dieſer Idee von Glückſeligkeit vorſtellt, nie erreicht werden. Denn ſeine Natur iſt nicht von der Art, daſs er, wenn er auch alles beſäſse, und alles genöſſe, was er ſich gewünſcht hatte, nun zu wünſchen aufhören ſollte. Auf der andern Seite hat die Natur den Menſchen eben nicht zu ihrem beſondern Liebling aufgenommen, und ihn vor allen Thieren mit Wohlthaten begünſtigt. Sie hat ihn vielmehr mit ihren verderb-

Digitized by Google

lichen Wirkungen, Peſt, Hungersnoth u. ſ. w. eben ſo wenig verſchont, als andere Thiere. Noch mehr, das Widerſinniſche der Naturanlagen in ihm verſetzt ihn ſelbſt und andere von ſeiner Gattung in ſelbſt erſonnene Plagen, durch die Barbarei der Kriege u. ſ. w. So arbeitet er ſelbſt auf eine ſolche Art an der Zerſtörung ſeiner eigenen Gattung, daſs ihn ſelbſt die wohlthätigſte Natur nicht glücklich machen könnte, wenn es auch der Zweck derſelben wäre, die Gattung des Menſchengeſchlechts (die Species) glücklich zu machen. Die Natur in uns iſt nehmlich einer ſolchen Glückſeligkeit nicht empfänglich. Der Menſch iſt alſo zwar in mancher Rückſicht Zweck der Natur, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäſsigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder in der Kette der Naturzwecke, von der er alſo ein Glied iſt. Er iſt alſo nur bedingter, nehmlich, als vernünftiges Weſen, ſeiner Beſtimmung nach, und wenn er es verſteht und den Willen dazu hat, letzter Zweck der Natur (U. 388. ff. M. II, 922).

13. Wenn alſo der Menſch die Glückſeligkeit auf Erden ſich zu ſeinem ganzen Zweck ſetzt, ſo macht er ſich dadurch unfähig, ſeiner eigenen Exiſtenz einen Endzweck zu ſetzen, und dazu zuſammen zu ſtimmen. Unter der Glückſeligkeit auf Erden iſt nehmlich der Inbegriff aller durch die Natur auſser und in dem Menſchen möglichen Zwecke deſſelben zu verſtehen, d. i. die Materie aller ſeiner Zwecke auf Erden (5.) (U. 391). Der Menſch kann nehmlich bei ſeinen Handlungen keine andern Zwecke haben, d. h. er kann ſich keine andere Wirkung ſo vorſtellen, daſs dieſe Wirkung ihn zur Hervorbringung derſelben beſtimmen ſollte, als entweder das, was ihm durch die Natur (den Inbegriff ſinnlicher Gegenſtände), in ihm und auſser ihm, dargeboten wird, oder doch möglich iſt; folglich etwas in der Sinnenwelt mögliches. Die

Digitized by Google

Erreichung aller dieſer Zwecke iſt aber, wie wir geſehen haben, für den Menſchen nicht möglich. Oder der Menſch macht ſich bei ſeinen Handlungen die Form ſeiner Zwecke zum Zweck, d. h. daſs er ſich ſelbſt tauglich mache, ſich Zwecke zu ſetzen und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen. Die Hervorbringung dieſer Tauglichkeit heiſst Cultur, und dieſe (hauptſachlich die moraliſche) kann alſo nur der letzte Zweck der Natur in Anſehung der Menſchengattung ſeyn; aber nicht die Glückſeligkeit des Menſchen auf Erden, oder wohl gar durch den Menſchen Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftloſen Natur auſser dem Menſchen zu ſtiften (U. 391. f. M. II, 923).

14. Einige machen noch einen Unterſchied zwiſchen einer moraliſchen und einer phyſiſchen Glückſeligkeit, und meinen, wenn auch die letztere nicht das Princip der Sittlichkeit ſeyn könne, ſo ſei es doch die erſtere. Da dieſe Behauptung manchen ſo richtig ſcheint, ſo ſoll ſie hier ausführlich geprüft werden. Die phyſiſche Glückſeligkeit beſtehet hiernach in der Zufriedenheit mit dem, was die Natur beſcheert, mithin was man als fremde Gabe genieſst (T. 16.); oder in dem immerwährenden Beſitze der Zufriedenheit mit ſeinem phyſiſchen Zuſtande (Befreiung von Übeln und Genuſs eines immer wachſenden Vergnügens) (R. 86). Die moraliſche Glückſeligkeit aber iſt hiernach die Zufriedenheit mit ſeiner Perſon und ihrem eigenen ſittlichen Verhalten, alſo mit dem, was man thut (T. 16.); oder die Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrükkenden (nie daraus fallenden) Geſinnung (R. 86). Sollte nun die moraliſche Glückſeligkeit der Beſtimmungsgrund zu moraliſchen Handlungen ſeyn, ſo müſste der Handelnde ein Bedürfniſs fühlen, ſittlich gut zu handeln, denn ſonſt

Digitized by Google

könnte ſein ſittliches Verhalten nicht der Grund einer Luſt für ihn werden, ihn nicht mit Zufriedenheit über dieſes Verhalten erfüllen. Hätte er aber ein Bedürfniſs, ſittlich gut zu handeln, ſo wäre er ja ſchon ſittlich gut, folglich mit ſich ſelbſt zufrieden, alſo moraliſch glücklich, und die Vorſtellung der moraliſchen Glückſeligkeit wäre dann nicht der Beſtimmungsgrund ſeiner ſittlich guten Handlungen. Es liegt hier nehmlich die Täuſchung zum Grunde, daſs man ſich die moraliſche Glückſeligkeit als ein eben ſolches, nicht von unſerm Willen abhängiges, Gut vorſtellt, wie die phyſiſche Glückſeligkeit. Dies iſt nun nicht der Fall. Denn die moraliſche Glückſeligkeit iſt ganz in unſerer Gewalt; wir dürfen nur wollen ſittlich gut handeln, ſo können wir es auch. Dasjenige aber, dem wir immer zu genügen in unſerer Gewalt haben, kann man nicht ein Bedürfniſs nennen, oder was wir ſtets beſitzen, deſſen bedürfen wir ja nicht. Beſitzen wir alſo die moraliſche Glückſeligkeit nicht, ſo müſſen wir derſelben nicht bedürfen; bedürfen wir aber derſelben, ſo müſſen wir ſie ſchon beſitzen, denn eben daſs wir ihrer bedürfen, folglich aus dieſem Bedürfniſſe handeln, macht uns ja zufrieden mit uns ſelbſt oder moraliſch glücklich. Die moraliſche Glückſeligkeit kann alſo kein Beſtimmungsgrund ſittlicher Handlungen ſeyn, denn ſonſt müſste der Handelnde ſchon ſittlich gut ſeyn, oder das Bedürfniſs haben, ſittlich zu ſeyn. Soll aber die Vorſtellung von der moraliſchen Glückſeligkeit erſt das Bedürfniſs derſelben hervorbringen, das hieſse, den Menſchen ſittlich gut machen, ſo müſste ja noch ein anderer Grund da ſeyn, der ihn beſtimmte, die moraliſche Glückſeligkeit der phyſiſchen, die für ihn ſchon Bedürfniſs iſt, vorzuziehen, das iſt, der erſtern einen höhern Werth beizulegen; dann iſt aber dieſer Grund und nicht die moraliſche Glückſeligkeit der Beſtimmungsgrund zur Sittlichkeit, folglich hat die Sittlichkeit nicht die moraliſche Glückſeligkeit zum Princip.

Digitized by Google

Man ſieht ſchon hieraus, daſs im Grunde der Unterſchied zwiſchen moraliſcher und phyſiſcher Glückſeligkeit unſtatthaft iſt. Der Ausdruck moraliſche Glückſeligkeit enthält nehmlich einen Widerſpruch, indem Glückſeligkeit immer etwas phyſiſches bedeutet, was nicht in unſerer Gewalt iſt, ſondern von Naturgeſetzen abhängt. Dies zeigt auch das Wort Glück an, nehmlich daſs die Glückſeligkeit eine phyſiſche Seligkeit (gänzliche Unabhängigkeit von Bedürfniſſen, weil man alle Befriedigung derſelben beſitzt) ſei, die wir nicht durch unſere Bemühungen ganz allein herbei führen können, ſondern bei der immer ein Glück iſt, oder eine verborgene Wirkung der überſinnlichen, aber vernünftigen Urſache der Natur. In dieſer Rückſicht iſt auch weiter kein Unterſchied zwiſchen der Bedeutung der Ausdrücke glücklich ſeyn und glückſelig ſeyn. Die Glückſeligkeit kann alſo nicht auch etwas moraliſches ſeyn, d. i. etwas, das ganz auf unſerm freien Willen und gar nicht auf Natur und Glück beruhet. Soll aber der Ausdruck: moraliſche Glückſeligkeit, keinen Widerſpruch enthalten, und das Bedürfniſs zur Moralität nicht phyſiſch (ein moraliſcher Sinn, und damit alle Zurechnung unmöglich, bloſs ein phyſiſcher Schmerz oder ein phyſiſches Vergnügen) ſeyn, ſo iſt es ſelbſt gewirkt, oder ein Bedürfniſs durch Freiheit. In dieſem Fall iſt aber moraliſche Glückſeligkeit ganz einerlei mit Sittlichkeit oder moraliſcher Vollkommenheit; denn derjenige, welcher ſich im bloſsen Bewuſstſeyn ſeiner Rechtſchaffenheit glücklich fühlen ſoll, beſitzt ſchon diejenige Vollkommenheit, die derjenige Zweck des Menſchen iſt, der zugleich Pflicht iſt (T. 16. f.), ſ. Vollkommenheit und Expoſition, 30. (P. 67. f.).

15. Uebrigens iſt es richtig, daſs die öftere Ausübung des moraliſchen Geſetzes um des Geſetzes willen zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt wirken kann. Es gehört ſogar zur Pflicht, die-

Digitized by Google

ſes Gefühl, welches eigentlich allein das moraliſche Gefühl, Achtung fürs Geſetz, (ſ. Achtung) genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren. Aber der Begriff der Sittlichkeit und der Pflicht kann von dieſem Gefühl nicht abgeleitet werden. Denn dies würde allen Begriff der Sittlichkeit und Pflicht gänzlich aufheben, und bloſs ein mechaniſches Spiel feinerer Neigungen an ihre Stelle ſetzen, die mit den gröbern Neigungen bisweilen in Zwiſt gerathen (P. 68.). Dieſes Gefühl der Zufriedenheit mit uns ſelbſt, dieſes moraliſche Gefühl iſt nicht Glückſeligkeit, auch nicht der mindeſte Theil derſelben. Denn Niemand wird ſich die Gelegenheit wünſchen, es zu genieſsen, z. B. die Gelegenheit zu haben, den Nutzen eines geliebten und verdienſtvollen Freundes der Pflicht der Wahrhaftigkeit aufzuopfern; Niemand wird ſich ein Leben in ſolchen Umſtänden wünſchen, die ihn durch ihre Härte jeden Augenblick reizen, ſeine Pflicht zu verletzen, um nur den Genuſs des Sieges im Kampfe der Pflicht mit der Neigung zu haben. Unmöglich können wir den Zuſtand Jeſu am Kreutze wünſchenswerth nennen, ob er wohl die vollkommenſte Zufriedenheit mit ſich ſelbſt genoſs. Dieſe innere Beruhigung iſt bloſs negativ, in Anſehung alles deſſen, was das Leben angenehm machen kann. Das heiſst, ohne ſie hat alle Annehmlichkeit des Lebens keinen Werth, aber mit ihr bleibt doch noch unſer perſönlicher Werth übrig, wenn auch der Werth unſeres Zuſtandes im Sinnenleben ſchon gänzlich aufgegeben iſt (P. 157. S. III, 435 *). Achtung, (ſ. Achtung), und nicht Vergnügen oder Genuſs der Glückſeligkeit, hat alſo kein vorhergehendes Gefühl, gleichſam einen moraliſchen Sinn, zum Grunde. Denn alsdann würde das Gefühl der Achtung jederzeit äſthetiſch (aus den Sinnen entſpringend) und pathologiſch (nichts ſelbſt gewirktes) ſeyn. Als Bewuſstſeyn der unmittelbaren Nöthigung des Willens durchs Geſetz, iſt das Gefühl der Achtung kaum ein Analogon des Gefühls der

Luſt, indem es im Verhältniſſe zum Begehrungsvermögen nur gerade eben daſſelbe wirkt. Durch dieſe Vorſtellungsart aber kann man allein erreichen, was man ſucht, nehmlich, daſs Handlungen nicht bloſs pflichtmäſsig (angenehmen Gefühlen zu Folge), ſondern aus Pflicht geſchehen (P. 211.).

16. Wir haben (in 10) geſehen, daſs wir genöthigt ſind, die Möglichkeit des höchſten Guts in der Verknüpfung mit einer intelligibeln Welt zu ſuchen. Dennoch hat es Philoſophen gegeben, welche die Glückſeligkeit in ganz geziemender Proportion mit der Tugend ſchon in dieſem gegenwärtigen Leben (in der Sinnenwelt) haben finden wollen, z. B. Epikur (M. II, 327.). Dies rührte daher, weil Epikur ſowohl, als die Stoiker, die Glückſeligkeit, die aus dem Bewuſstſeyn der Tugend im Leben entſpringe, über alles erhoben. Epikur war in ſeinen praktiſchen Vorſchriften nicht ſo niedrig geſinnt, als man aus den Principien ſeiner Theorie, die er zum Erklären brauchte, ſchlieſsen möchte. Es deuteten nur viele ſeine Principien, durch den Ausdruck Wohlluſt oder Vergnügen (ἡδονη), für Zufriedenheit, verleitet, ſo aus (ſ. Epikur, 6) *). Er rechnete vielmehr die uneigennüzzigſte Ausübung des Guten mit zu den Genuſsarten der innigſten Freude, und die Genügſamkeit und die Bändigung der Neigungen, ſo wie ſie immer der ſtrengſte Moralphiloſoph fordern mag, gehörte mit zu ſeinem Plane des Vergnügens, unter welchem er eigentlich das ſtets fröhliche Herz verſtand.

*) Auf ſie ſcheint die Stelle im zweiten Briefe Petri (Cap. 2, 13.) zu gehen: ſie achten für Wohlluſt (Vergnügen, eigentlich für Glückſeligkeit, für ihr höchſtes Gut) das zeitliche Wohlleben (ἡδονην ἡγουμενοι την ἐν ἡμερᾳ τρυφην).

Digitized by Google

Nur darin wich er von den Stoikern ab, daſs er den Bewegungsgrund zur Tugend in dem Vergnügen ſetzte (ſ. Epikur, 6.), wovon die Stoiker, und zwar mit Recht, das Gegentheil behaupteten. Epikur fiel hier nehmlich in den Fehler, den wir ſchon (in 14) haben kennen lernen, die tugendhafte Geſinnung in denen Perſonen ſchon vorauszuſetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend (in dem Vergnügen) zuerſt angeben wollte. Und in der That kann der Rechtſchaffene nicht glücklich ſeyn, wenn er ſich nicht ſeiner Rechtſchaffenheit bewuſst iſt, dies iſt, wie wir (in 15) geſehen haben, die *conditio ſine qua non*, oder das, ohne welches die Glückſeligkeit keinen Werth für ihn hat, obwohl noch nicht die Glückſeligkeit ſelbſt. Denn bei ſeiner rechtſchaffenen Geſinnung würden die Verweiſe, die er bei Uebertretungen ſich ſelbſt zu geben durch ſeine eigene Denkungsart genöthigt ſeyn würde, ihn alles Genuſſes der Annehmlichkeit ſeines äuſserlich glückſeligen Zuſtandes berauben. Allein die Frage iſt: wodurch wird eine ſolche rechtſchaffene Geſinnung und Denkungsart zuerſt möglich? indem vor derſelben noch gar kein Gefühl für einen moraliſchen Werth überhaupt, noch gar kein Bedürfniſs, moraliſch gut zu handeln, im Subjecte angetroffen werden würde. Der Menſch wird, wenn er tugendhaft iſt, bei allem ſeinen Glück des Lebens nicht froh werden, wenn er ſich einer nicht rechtſchaffenen Handlung bewuſst iſt. Aber wenn er nun noch nicht tugendhaft iſt? Kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreiſen, die aus dem Bewuſstſeyn einer Rechtſchaffenheit entſpringen werde, für die er doch keinen Sinn hat? (P. 208. f. M. II, 328), ſ. Fehler des Erſchleichens, 3.

17. Hat man aber nicht ein Wort ſtatt des Ausdrucks moraliſche Glückſeligkeit, welches das Analogon der Glückſeligkeit anzeigte, das das Bewuſstſeyn der Tugend nothwendig begleitet? Ja! Dieſes Wort iſt Selbſtzufriedenheit, ſ.

Digitized by Google

Selbſtzufriedenheit. Dieſe Zufriedenheit mit uns ſelbſt kann aber nicht Glückſeligkeit heiſſen, weil ſie nicht vom poſitiven Beitritt eines Gefühls abhängt, ſie beſteht nicht in einer wirklichen Sinnenluſt, die ſich auf eine beſondere Empfänglichkeit, irgend einen Trieb, gründete (P. 210. f. 214).

18. Dieſe Selbſtzufriedenheit kann aber auch, genau zu reden, nicht Seligkeit heiſsen; denn ſie macht doch nicht von Neigungen und Bedürfniſſen gänzlich unabhängig, der Tugendhafte iſt noch immer ein endliches Weſen. Aber dieſe Zufriedenheit mit uns ſelbſt iſt der Selbſtgenügſamkeit des höchſten Weſens analogiſch und alſo der Seligkeit ähnlich. Denn der Tugendhafte kann wenigſtens ſeine Willensbeſtimmung von allem Einfluſſe der Neigungen und Bedürfniſſe frei halten, er iſt in Anſehung deſſen, was er will, nicht von ihnen abhängig. Zur völligen Seligkeit gehört aber auch, daſs man in Anſehung des Wohlſeyns von ihnen unabhängig iſt (P. 214. M. II, 330).

19. Es wird hier alſo nicht behauptet, man ſolle alle Anſprüche auf Glückſeligkeit aufgeben, ſondern nur, bei Erfüllung der Pflicht nicht darauf Rückſicht nehmen. Es kann ſogar Pflicht werden, für ſeine Glückſeligkeit zu ſorgen. So kann es für uns mittelbare Pflicht ſeyn, nach Geſchicklichkeit, Stärke, Geſundheit, Wohlhabenheit, Reichthum und Wohlfahrt überhaupt zu ſtreben, weil dieſe Dinge Mittel zur Erfüllung unſerer Pflichten enthalten, oder weil der Mangel derſelben, z. B. Widerwärtigkeiten, Schmerz, Mangel und Armuth, Verſuchungen enthalten, unſere Pflichten zu übertreten. Nur ſeine Glückſeligkeit zu befördern, kann niemals unmittelbare (an und für ſich, nicht um einer andern Pflicht willen) Pflicht ſeyn (P. 166. f. T. 17. f). Denn eigene Glückſeligkeit iſt

ein Zweck, den zwar alle Menſchen haben (vermöge des Antriebes ihrer Natur), nie aber kann dieſer Zweck als Pflicht angeſehen werden, ohne daſs man ſich ſelbſt widerſpreche. Was ein jeder unvermeidlich ſchon von ſelbſt will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn dieſe iſt ja eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerſpricht ſich alſo, zu ſagen, man ſei verpflichtet (genöthigt), ſeine eigene Glückſeligkeit (was man ſeiner Natur nach ſo ſehr begehrt) aus allen Kräften zu befördern (T. 13). Diejenigen ſichern alſo ihre wahre Glückſeligkeit pflichtmäſſig (denn der Mangel an Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande kann leicht eine groſse Verſuchung zu Uebertretung der Pflichten werden), aber nicht aus Pflicht, welche darum für ihre Geſundheit ſorgen, weil ſie ihnen zu ihrer Glückſeligkeit unentbehrlich iſt. Wer aber auch einen andern Genuſs der Erhaltung der Geſundheit vorziehen wollte, der hat noch ein Geſetz übrig, nehmlich in der Erhaltung ſeiner Geſundheit ſeine Glückſeligkeit zu befördern aus Pflicht (M. II, 26), ſ. Pflicht.

20. Wenn es alſo Pflicht ſeyn ſoll, auf Glückſeligkeit hinzuwirken, ſo muſs es entweder indirect, um einer andern Pflicht willen ſeyn, wenn es meine eigene Glückſeligkeit iſt, die ich befördern ſoll, oder es muſs die Glückſeligkeit anderer Menſchen ſeyn, deren (erlaubten) Zweck ich hiermit auch zu dem meinigen mache. Fremde Glückſeligkeit zu befördern iſt Pflicht, denn ich kann nicht wollen, daſs Andere gar nichts zu meiner Glückſeligkeit thun ſollen, da ich der Hülfe Anderer bedürftig bin. Folglich kann die Maxime: ſich um fremde Glückſeligkeit nicht zu bekümmern, nicht zu einem moraliſchen Geſetze taugen; diejenige Maxime nehmlich, von der ich nicht wollen kann, daſs ſie allgemeines Geſetz werde, iſt unmoraliſch, (ſ. auch 11). Was übrigens Andere zu ihrer Glückſeligkeit zählen mögen, bleibt ihnen ſelbſt zu

beurtheilen überlaſſen; denn wir haben (in 12) geſehen, daſs ſelbſt jeder Einzelne nicht immer daſſelbe zu ſeiner Glückſeligkeit rechnet. Aber es ſteht auch bei mir, ihnen das zu verweigern, was ich nicht für etwas zu ihrer Glückſeligkeit gehöriges halte, wenn ſie ſonſt kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern (T. 17).

Kant Critik der reinen Vernunft, Methodenl. II. Hauptſt I. Abſchn. S. 828. II. Abſchn. S. 833. S. 841. f.

Deſſen Grundl. zur M. d. S. I. Abſchn. S. 1. f. — S. 5 ff. — S. 23.

Deſſen Critik der praktiſchen Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 40. f. — S. 60. ff. — S. 68. II. Hauptſt. S. 107. f. — III. Hauptſt. S. 129. — S. 157. — S. 166. f. II. B. II. Hauptſt. S. 199. — S. 208. ff. — S. 214. — S. 264.

Deſſen Critik der Urtheilsk. I. Th. §. 4. S. 12. f. — II. Th. §. 83. S. 388. ff.

Deſſen Met. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. IV. S. 13. — V. S. 16. f.

Deſſen Relig. II. Stück. I. Abſchn. c. S. 86.

Glückſeligkeitslehre,

Klugheitslehre.

Eine Anweiſung, der Glückſeligkeit theilhaftig zu werden, oder die Lehre, wie wir uns glücklich machen. (P. 234). Eine ſolche Anweiſung muſs die Mittel lehren, durch welche man die Glückſeligkeit erwirbt. Sie muſs die Maaſsregeln an die Hand geben, durch welche man ſeine Wünſche befriedigt.

1. Die Unterſcheidung der Glückſeligkeitslehre von der Sittenlehre

Digitized by Google

iſt die Hauptſache der Analytik der praktiſchen Vernunft. In der Glückſeligkeitslehre ſind Erfahrungsregeln (empiriſche Principien) das ganze Fundament; in der Sittenlehre darf nicht die unbedeutendeſte Erfahrungsregel vorkommen. Hierin muſs die Analytik der praktiſchen Vernunft eben ſo pünctlich, ja peinlich verfahren als der Geometer in ſeinem Geſchäfte, (M. II, 296. P. 165), ſ. Sittenlehre.

2. Die Sittenlehre oder Moral iſt nehmlich eine Anweiſung, der Glückſeligkeit würdig zu werden, oder die Lehre, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen (P. 234. M. II, 346), ſ. würdig. Folglich muſs man die Moral niemals als Glückſeligkeitslehre behandeln, denn ſie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung (*conditio ſine qua non*) zu thun, unter der allein man glücklich werden kann. Wenn die Moral aber, die bloſs Pflichten auflegt, nicht aber lehrt, wie wir uns glücklich machen ſollen, vollſtändig vorgetragen worden, alsdann kann ſie auch Glückſeligkeitslehre genannt werden. Alsdann kann nehmlich auf das Moralgeſetz der moraliſche Wunſch, das höchſte Gut zu befördern, der in dem Gebet ausgedrückt wird: dein Reich komme, und der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt und moraliſchen Geſetzgeber, gegründet und erweckt werden, und damit der erſte Schritt zur Religion geſchehen. Mit der Religion aber hebt allererſt die Hoffnung an, daſs wir die Glückſeligkeit erlangen werden. Und ſo können wir ſagen, die Glückſeligkeitslehre iſt eine Anweiſung, ſo zu handeln, daſs wir der Glückſeligkeit würdig werden, und dadurch die Hoffnung zu gründen, daſs wir ſie, durch den Urheber der Welt, erlangen werden. Eine ſolche Glückſeligkeitslehre iſt aber nicht Klugheitslehre, ſondern Weisheitslehre (Moral mit Reli-

gion verbunden) (P. 234. f.), ſ. Glaubensſachen, und Glückſeligkeit.

Kant Critik der praktiſchen Vernunft. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 165. — II. B. II. Hauptſt. V. S. 234. f.

Glücksgaben,

ſ. Glückſeligkeit, 5.

Glücksſpiele,

ſ. Spiel.

Gnadenmittel,

in der Religion, *moyen de la grace.* Die gewagten Verſuche, aufs Überſinnliche hinzuwirken (R. 64.) Dieſe Verſuche ſind gewagt, heiſst, derjenige, der ſie macht, iſt nicht ſicher, ob er ſeinen Zweck erreichen werde, und ſetzt dabei etwas viel Sichereres aufs Spiel. Durch dieſes gewagt drückt alſo Kant aus, daſs der Gebrauch des Gnadenmittels, als eines ſolchen, nicht zu billigen ſei, und daſs man gemeiniglich die ächte Sittlichkeit darüber aufopfere.

2. Was der Menſch Gutes nach Freiheitsgeſetzen für ſich ſelbſt thun kann, das kann man Natur nennen, zum Unterſchiede von der Gnade, d. i. dem Vermögen zum Guten, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich iſt. Unter Natur iſt aber nicht eine phyſiſche Beſchaffenheit zu verſtehen, ſondern ein Vermögen, deſſen Geſetze (der Tugend) wir kennen, und das in ſo fern ein Analogon der Natur iſt. Dagegen bleibt es uns gänzlich verborgen, ob, wenn und was, oder

wie viel die Gnade in uns wirken werde, und die Vernunft iſt hierüber, ſo wie beim Übernatürlichen überhaupt (dazu die Moralität, als Heiligkeit, gehört) von aller Kenntniſs der Geſetze, wonach es geſchehen mag, verlaſſen (R. 296).

3. Der Gegenſtand, den wir Gnadenmittel nennen, iſt zwar eine ſinnliche Handlung, aber das, was dadurch gewirkt werden ſoll, iſt etwas, das nicht in die Sinne fällt, das wir uns bloſs in Gedanken, durch einen Begriff, vorſtellen. Dies iſt nun der Begriff eines übernatürlichen Beiſtandes zu unſerem moraliſchen, obzwar mangelhaften, Vermögen, und ſelbſt zu unſerer nicht völlig gereinigten, wenigſtens ſchwachen Geſinnung, aller unſerer Pflicht ein Genüge zu thun. Dieſer Begriff iſt alſo tranſſcendent (überſchwänglich, ſtellt etwas vor, deſſen Erkenntniſs über alle Erfahrungsgrenzen hinaus geht) und eine bloſse Idee (ein Vernunftbegriff, der keinen Erfahrungsgegenſtand vorſtellt), von deren Realität (daſs ſie kein Hirngeſpinſt iſt) uns keine Erfahrung verſichern kann. Aber es iſt auch ſehr gewagt, ſie in bloſs praktiſcher Abſicht (zum Handeln) als Idee anzunehmen, und ſchwerlich mit der Vernunft vereinbar; weil das, was durch übernatürlichen Beiſtand gewirkt würde, doch nicht uns, als ſittliches Verhalten, zugerechnet werden könnte, denn das ſittliche Verhalten muſs nicht durch fremden Einfluſs, ſondern nur durch den beſtmöglichen Gebrauch unſerer eigenen Kräfte geſchehen. Allein es läſst ſich doch auch nicht die Unmöglichkeit davon beweiſen, daſs etwas, was uns als ſittliches Verhalten ſoll zugerechnet werden, nicht zugleich durch den Beitritt des Vermögens eines Andern könnte bewirkt werden. Denn die Freiheit ſelbſt, ob ſie gleich in ihrem Begriffe nichts Übernatürliches enthält, bleibt uns gleichwohl, ihrer Möglichkeit nach, eben ſo unbegreiflich, als das Übernatürliche, welches man annehmen möchte, um das zu erſetzen, was der ſelbſtgewirkten, aber doch

mangelhaften, Wirkung derſelben an ihrer Vollkommenheit abgehet. Es läſst ſich alſo über die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, einer ſolchen übernatürlichen Wirkung nichts ausmachen (R. 296. f.).

4. Allein von der Freiheit kennen wir doch wenigſtens die Geſetze, nach welchen ſie beſtimmt werden ſoll, d. h. die moraliſchen Geſetze. Ob aber eine gewiſſe in uns wahrgenommene moraliſche Stärke wirklich von einem übernatürlichen Beiſtande herrühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen eine ſolche moraliſche Stärke zu erwarten ſei, davon können wir nicht das Mindeſte erkennen. Wir können folglich zwar überhaupt vorausſetzen, daſs das die Gnade bewirken werde, was die Natur in uns nicht vermag, wenn wir dieſe unſere natürlichen Kräfte nur nach Möglichkeit benutzt haben; aber wir können von dieſer Idee weiter keinen Gebrauch machen. Wir können weder ausfindig machen, wie wir noch auf eine andere Art, als durch die ſtetige (ununterbrochene) Beſtrebung zum guten Lebenswandel, die Mitwirkung der Gnade uns verſchaffen können; noch wie wir beſtimmen könnten, in welchen Fällen wir uns derſelben zu gewärtigen haben. Dieſe Idee iſt gänzlich überſchwänglich (transſcendent), und es iſt überdem heilſam, ſich von ihr in einer ehrerbietigen Entfernung zu halten. Beſchäftigen wir uns zu viel mit derſelben, ſo könnten wir uns leicht durch den Wahn, ſelbſt Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, zu allem Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit im Guten einladen laſſen, und das von oben herab erwarten, was wir ſelbſt thun ſollen (R. 297. f.)

5. Nun ſind Mittel alle Zwiſchenurſachen, die der Menſch in ſeiner Gewalt hat, um dadurch eine gewiſſe Abſicht zu bewirken. Zur Erlangung der Gnade (oder vielmehr dieſes himmliſchen Beiſtandes würdig zu werden) giebts aber kein

anderes Mittel (und kann auch kein anderes geben), als ernſtliche Beſtrebung, ſeine ſittliche Beſchaffenheit nach Möglichkeit zu beſſern, und ſich dadurch der Vollendung ſeiner Angemeſſenheit zum göttlichen Wohlgefallen empfänglich zu machen, welche Vollendung nicht in unſrer Gewalt iſt. Denn jener göttliche Beiſtand (die Gnade), den der Menſch erwartet, hat doch ſelbſt eigentlich nur ſeine Sittlichkeit zur Abſicht. Es war aber ſchon *a priori* zu erwarten, daſs der unlautere Menſch den göttlichen Beiſtand auf dieſem Wege nicht ſuchen werde, ſondern lieber in gewiſſen ſinnlichen Veranſtaltungen. Dieſe hat der Menſch freilich in ſeiner Gewalt, ſie können aber für ſich keinen beſſern Menſchen machen, und ſollen dieſes doch nun übernatürlicher Weiſe bewirken. So findet es ſich nun auch in der Erfahrung. Der Begriff eines ſogenannten Gnadenmittels, einer gewiſſen ſinnlichen Veranſtaltung, durch welche man den übernatürlichen Beiſtand Gottes zum Guten erhalten könne, ob er zwar, nach dem, was eben geſagt worden, in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, dient hier doch zum Mittel einer Selbſttäuſchung, welche eben ſo gemein, als der wahren Religion nachtheilig iſt (R. 298).

6. Der wahre (moraliſche) Dienſt Gottes, den Gläubige ihm zu leiſten haben, als zu ſeinem Reiche gehörige Unterthanen und als Bürger deſſelben (unter Freiheitsgeſetzen), iſt zwar, ſo wie dieſes Reich ſelbſt, unſichtbar (ein Dienſt der Herzen im Geiſt und in der Wahrheit), und kann nur in der Geſinnung (der Beobachtung aller wahren Pflichten, als göttlicher Gebote), nicht in ausſchlieſslich für Gott beſtimmten Handlungen beſtehen; allein das Unſichtbare bedarf doch beim Menſchen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräſentirt, ja, was noch mehr iſt, durch das Sinnliche zum Behuf des Praktiſchen begleitet und (ob es zwar intellectuell iſt) gleichſam (nach einer gewiſſen Analogie) anſchaulich

gemacht zu werden, welches (Sinnliche, obwohl es nicht gut entbehrliches Mittel iſt, uns unſere Pflicht im Dienſte Gottes nur vorſtellig zu machen) gar ſehr der Gefahr der Miſsdeutung unterworfen iſt, und durch einen uns überſchleichenden Wahn leichtlich für den Gottesdienſt ſelbſt gehalten, und auch gemeiniglich ſo benannt wird (R. 298. f.).

7. Dieſer angebliche Dienſt Gottes, auf ſeinen Geiſt und ſeine wahre Bedeutung, nehmlich eine dem Reich Gottes in uns und auſser uns ſich weihende Geſinnung, zurückgeführt, kann ſelbſt durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewiſſe Förmlichkeiten (Ceremonien) beigeordnet ſind, die ihnen correſpondiren und nicht in nothwendiger Verbindung mit ihnen ſtehen. Dieſe Förmlichkeiten ſollen jenen Pflichtbeobachtungen zum Schema, eigentlich zum Symbol (ſ. Communion, 3.) dienen, und ſind von Alters her für gute ſinnliche Mittel befunden worden, unſere Aufmerkſamkeit auf den wahren Dienſt Gottes zu erwecken und zu unterhalten. Sie gründen ſich alſo insgeſammt auf die Abſicht, das Sittlichgute zu befördern. Ich habe die vier Pflichtbeobachtungen bereits im Artikel Communion, 2. angegeben. Zu dieſen vier Pflichtbeobachtungen hat man nun in der chriſtlichen Kirche folgende vier Symbole:

a. das Privatgebet, als das Symbol zur Pflicht, die moraliſche Geſinnung in uns ſelbſt feſt zu gründen, ſ. Gebet;

b. das Kirchengehen, als das Symbol zur Pflicht, die moraliſche Geſinnung unter Zeitgenoſſen auszubreiten, ſ. Kirchengehen;

c. die Taufe, als das Symbol zur Pflicht, die moraliſche Geſinnung unter die Nachkom-

Digitized by Google

men auszubreiten oder auf ſie fortzupflanzen, ſ. Taufe; und

d. die Communion, als das Symbol zur Pflicht, die moraliſche Geſinnung der Dauer nach zu erhalten, ſ. Communion.

Wer nun glaubt, durch dieſe Förmlichkeiten ſelbſt Gott zu dienen, da dies doch nur durch moraliſche Geſinnung möglich iſt, der hat einen Fetiſchglauben; und ſeine Handlung ſelbſt, als Dienſt Gottes, der den Mangel der moraliſchen Geſinnung erſetzen, und Gott bewegen ſoll, dieſen Mangel zu ergänzen, iſt ein Fetiſchdienſt, ſ. Fetiſchdienſt, 3.

8. Der Menſch hat ſich auf dieſe Weiſe in allen öffentlichen Glaubensarten gewiſſe Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob ſie ſich gleich nicht in allen jenen Glaubensarten, ſo wie in der chriſtlichen, auf praktiſche Vernunftbegriffe und ihnen gemäſse Geſinnungen beziehen. Im muhammedaniſchen Glauben ſind es z. B. die fünf groſsen Gebote, das Waſchen, Beten, Faſten, Allmoſengeben und die Wallfahrt nach Mekka. Von dieſen wäre das Allmoſengeben wirklich ein Gnadenmittel, wenn es aus wirklich tugendhafter und religiöſer Geſinnung für Menſchenpflicht geſchähe; aber das, was man in der Perſon des Armen Gott zum Opfer darbringt, iſt oft ein von Andern erpreſstes Gut (R. 301).

9. Es kann nehmlich dreierlei Art von Wahnglauben geben, durch welchen wir die Grenzen unſerer Vernunft in Anſehung des Übernatürlichen, welches nach Vernunftgeſetzen weder ein Gegenſtand des theoretiſchen, noch des praktiſchen Gebrauchs iſt, überſchreiten:

a. der Glaube an Wunder, oder etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir nicht

für eine nach objectiven Erfahrungsgesetzen mögliche Begebenheit annehmen können, s. Wunder;

b. der Glaube an Geheimnisse, der Wahn, das unter unsere Vernunftbegriffe aufnehmen zu müssen, wovon wir uns selbst durch die Vernunft keinen Begriff machen können, s. Geheimnifs; und

c. der Glaube an Gnadenmittel, der Wahn, durch den Gebrauch blofser Naturmittel eine übernatürliche Wirkung (den Einfluſs Gottes auf unsere Sittlichkeit) hervorzubringen, die für uns Geheimnifs ist, s. Geheimnifs.

Der Glaube an die Erfahrung der Gnadenwirkungen, oder übernatürlichen moralischen Einflüsse Gottes selbst, ist ein auf dem Gefühl beruhender schwärmerischer Wahn, und gehört zum Glauben an Wunder (S. 301. f).

10. Alle erkünstelte Selbsttäuschungen in Religionssachen, nach welchen man etwas Anderes an die Stelle der moralischen Gesinnungen zu setzen wähnt, haben einen gemeinschaftlichen Grund. Der Mensch wendet sich unter den drei göttlichen moralischen Eigenschaften (Heiligkeit, Gnade und Gerechtigkeit) unmittelbar an die Gnade, um so die abschreckende Bedingung zu umgehen, den Forderungen der Heiligkeit gemäfs zu seyn. Ein guter Diener zu seyn ist mühsam (man hört da immer von Pflichten sprechen), er möchte daher lieber ein Günstling (Favorit) seyn (wo ihm vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstofsen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen dafs der Mensch immer

der loſe Knecht bleibt, der er war). Um ſich aber auch wegen der Thunlichkeit dieſer ſeiner Abſicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er ſeinen Begriff von einem Menſchen (zuſammt ſeinen Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und ſo wie auch an den beſten Obern von unſerer Gattung die geſetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade und die pünctliche Gerechtigkeit ſich in der Denkungsart eines ſolchen menſchlichen Oberherrn bei Faſſung ſeiner Rathſchlüſſe vermiſchen, man alſo nur der Gnade beizukommen ſuchen darf, um die beiden andern Eigenſchaften zur Nachgiebigkeit zu ſtimmen; ſo hofft er dieſes auch bei Gott auszurichten, indem er ſich bloſs an ſeine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Abſonderung der gedachten Eigenſchaften, oder vielmehr Verhältniſſe Gottes zum Menſchen, durch die Idee einer dreifachen Perſönlichkeit, welcher jene drei Eigenſchaften analogiſch gedacht werden ſollen, jede beſonders kenntlich zu machen, ſ. Geheimniſs, 18. ff.) (R. 311. f).

11. Der Menſch befleiſsigt ſich zu dieſem Ende aller erdenklichen Förmlichkeiten, um dadurch zu erkennen zu geben, wie ſehr er die göttlichen Gebote verehre, damit er ſie nur nicht beobachten dürfe. Damit aber auch ſeine thatenloſen Wünſche zur Vergütung der Uebertretung der göttlichen Gebote dienen mögen, ruft er: Herr! Herr! um nur nicht nöthig zu haben, den Willen des himmliſchen Vaters zu thun, und ſo macht er ſich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewiſſer Mittel zur Belebung wahrhaft praktiſcher Geſinnung, den Begriff, als von Gnadenmitteln an ſich ſelbſt; giebt ſogar den Glauben, daſs ſie es ſind, ſelbſt für ein weſentliches Stück der Religion (der gemeine Mann für das Ganze derſelben) aus, und überläſst es der allgütigen Vorſorge, aus ihm einen beſſern Menſchen zu machen, indem er ſich der Frömmigkeit ſtatt

der Tugend befleifsigt, ſ. Frömmigkeit (R. 312. f).

12. Der Wahn dieſes vermeinten Himmelsgünſtlings kann bis zur ſchwärmeriſchen Einbildung gefühlter beſonderer Gnadenwirkungen in ihm ſteigen (ſogar bis zur Anmafsung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott). Dann ekelt ihm endlich gar die Tugend an, und wird ihm ein Gegenſtand der Verachtung; daher es denn kein Wunder iſt, wenn öffentlich geklagt wird: dafs Religion noch immer ſo wenig zur Beſſerung der Menſchen beiträgt, und das innere Licht (unter dem Scheffel) dieſer Begnadigten nicht auch äufserlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar (wie man nach dieſem ihren Vorgeben wohl fordern könnte) vorzüglich vor andern natürlich ehrlichen Menſchen, welche die Religion nicht zur Erſetzung, ſondern zur Beförderung der Tugendgeſinnung (die in einem guten Lebenswandel thätig erſcheint) kurz und gut in ſich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl dieſe äuſseren Beweisthümer, durch äufsere Erfahrung, ſelbſt an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man ſie und ein jeder ſich ſelbſt erkennen kann. Dafs es aber jene, ihrer Meinung nach, aufserordentlich Begünſtigten (Auserwählten) dem natürlich ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geſchäften und in Nöthen vertrauen kann, im mindeſten zuvorthäten, hat man noch nicht geſehen. Vielmehr halten ſie, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit dieſem kaum aus. Das beweiſet, dafs es nicht der rechte Weg ſei, von der Begnadigung zur Tugend, ſondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuſchreiten (R. 313. f.).

Kant Religion innerhalb der Gr. I. Stück. Allgem. Anmerk. S. 64. — IV. Stück. Allgem. Anmerk. S. 296. ff.

Digitized by Google

Gnadenwirkung,

in der Religion, *effectus aut operatio gratiae, effet ou opération de la grace.* Die vermeinte innere Erfahrung des Uebersinnlichen (R. 64*). Dieſe innere Erfahrung iſt vermeint, heiſst, man hat bloſs die Meinung, daſs man etwas erfahre, nehmlich übernatürliche moraliſche Einflüſſe. (R. 362), im Grunde aber iſt es eine leere Vorſtellung. Durch dieſes vermeint drückt alſo Kant aus, daſs die Gnadenwirkung kein Erfahrungsgegenſtand ſey, ſondern wer ſie dafür halte, durch einen Schein getäuſcht werde.

2. Was der Menſch im moraliſchen Sinne iſt oder werden ſoll, gut oder böſe, dazu muſs er ſich ſelbſt machen oder gemacht haben. Es muſs eine Wirkung ſeiner freien Willkühr (ſeines Vermögens, nach Belieben zu thun oder zu laſſen, ſo fern es mit dem Bewuſstſeyn des Vermögens ſeiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden iſt, und durch Bewegurſachen, die nur von der Vernunft vorgeſtellt werden, beſtimmt werden kann) ſeyn; denn ſonſt könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moraliſch gut noch moraliſch böſe ſeyn. Wenn es heiſst, er iſt gut geſchaffen, ſo kann das nichts mehr bedeuten, als, er iſt zum Guten erſchaffen, und die urſprüngliche Anlage im Menſchen iſt gut. Der Menſch iſt dadurch ſelbſt noch nicht gut. Sondern dadurch, daſs er die Triebfedern zum Guten, die dieſe Anlage enthält, in ſeine Maxime aufnimmt, oder ſichs zum Grundſatze macht, darnach zu handeln, oder nicht, welches ſeiner freien Wahl gänzlich überlaſſen ſeyn muſs, macht er, daſs er gut oder böſe wird. Geſetzt, zum Gut- oder Beſſerwerden ſei noch eine übernatürliche Mitwirkung (Gnadenwirkung) nöthig (ſie mag nun in der Verminderung der Hinderniſſe beſtehen, oder auch poſitiver

Beiſtand ſeyn), ſo muſs ſich doch der Menſch vorher würdig machen, ſie zu empfangen, und dieſe Beihülfe annehmen (welches nichts geringes iſt, d. i. es in ſeine Maxime aufnehmen, die poſitive Kraftvermehrung nicht unbenutzt zu laſſen (R. 48. f).

3. Wie es nun möglich ſei, daſs ein natürlicherweiſe böſer Menſch (der ſich böſe findet, und dieſes ſich ſelbſt zuſchreiben muſs, ob er wohl nicht wiſſen mag, wie er es geworden iſt) ſich ſelbſt zum guten Menſchen mache, das überſteigt alle unſere Begriffe; denn wie kann ein böſer Baum gute Früchte bringen? Allein es hat doch wirklich ein urſprünglich, der Anlage nach, guter Baum arge Früchte hervorgebracht, und der Verfall vom Guten ins Böſe, wenn man wohl bedenkt, daſs dieſes aus der Freiheit entſpringt, iſt nicht begreiflicher, als das Wiederaufſtehen aus dem Böſen zum Guten. Der der Anlage nach gute Baum iſt es nehmlich noch nicht der That nach; denn wäre er es, ſo könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; und wenn der Menſch die für das moraliſche Geſetz in ihn gelegte Triebfeder in ſeine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Menſch, der Baum aber ſchlechthin ein guter Baum, genannt. Da wir nun jene angeführte Erfahrung für uns haben, ſo kann die Möglichkeit nicht beſtritten werden, daſs ein guter Baum arge Früchte und ein böſer Baum gute Früchte bringen könne. Denn ungeachtet jenes Abfalls, erſchallt doch das Gebot: wir ſollen beſſere Menſchen werden, unvermindert in unſerer Seele; folglich müſſen wir es auch können, ſollten wir uns auch durch unſer Thun nur eines für uns unerforſchlichen höheren Beiſtandes empfänglich machen. — Freilich muſs hierbei vorausgeſetzt werden, daſs ein Keim des Guten in ſeiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben ſei, und nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiſs nicht die Selbſtliebe, d. i. ein unbedingtes Wohlwollen gegen und ein eben ſolches Wohlge-

Digitized by Google

fallen an ſich ſelbſt, iſt. Denn die Selbſtliebe, als Princip aller unſerer Maximen angenommen, iſt gerade die Quelle alles Böſen (R. 49. ff.), ſ. Selbſtliebe.

4. Die Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns iſt alſo nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn dieſe (die in der Achtung fürs moraliſche Geſetz beſteht) haben wir nie verlieren können, und wir würden ſie auch (wäre ſie einmal verloren) nie wieder erwerben können. Sie iſt alſo nur die Herſtellung der Reinigkeit dieſer Triebfeder, als oberſten Grundes aller unſerer Maximen, nehmlich daſs dieſelbe nicht bloſs mit andern Triebfedern (den Neigungen) verbunden (oder wohl gar dieſen als Bedingungen untergeordnet), ſondern in ihrer ganzen Reinigkeit als für ſich zureichende Triebfeder der Beſtimmung der Willkühr in dieſelbe aufgenommen werden ſoll. Das urſprünglich Gute iſt die Heiligkeit der Maximen in Befolgung ſeiner Pflicht, wodurch der Menſch auf dem Wege iſt, ſich der Heiligkeit im unendlichen Fortſchritt zu nähern.

Der zur Fertigkeit gewordene feſte Vorſatz in Befolgung ſeiner Pflicht heiſst auch Tugend, der Legalität (äuſsern Geſetzmäſsigkeit) nach, als ihrem empiriſchen Charakter (eigenthümlichen Beſchaffenheit ihres Willens, ſo wie ſie ſich in äuſsern Handlungen zeigt, die Sinnesart, *virtus phaenomenon*); dieſe hat alſo die beharrliche Maxime geſetzmäſsiger Handlungen, die Triebfeder dazu ſei übrigens, wie ſie wolle. Daher wird Tugend (in dieſem Sinne) nach und nach erworben, und heiſst Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Geſetzes), durch die der Menſch vom Hange zum Laſter durch allmählige Reformen (Verbeſſerungen) ſeines Verhaltens und Befeſtigung ſeiner Maximen in einen entgegengeſetzten Hang

übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig, sondern nur eine Aenderung der Sitten. So findet sich der Mensch tugendhaft, wenn er gewöhnlich seine Pflicht thut, obwohl nicht um der Pflicht willen; z. B. der Mäfsige um seiner Gesundheit, der Wahrheitredende um seiner Ehre, der Gerechthandelnde um seiner Ruhe willen, Alle nach dem gepriesenen Glückseligkeitsprincip. Dafs aber Jemand nicht blofs ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefalliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibeln Charakter (so wie sein Charakter an sich seyn mag, wenn er wirklich nach Freiheitsgesetzen wirkt, nach der Denkungsart, *virtus noumenon*) werde, welcher blofs der Vorstellung der Pflicht zur Triebfeder bedarf, das kann nicht durch allmählige Reform, sondern mufs durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; er kann nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens ein neuer Mensch werden. Es sei denn, dafs Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist (eine sprüchwörtliche Redensart, aus 1. Mos. 1, 2. entstanden, wenn nicht eine gänzliche Umformung mit ihm vorgeht, wie einst mit der Erde, als der Geist Gottes, eigentlich ein Sturmwind, auf dem Wasser schwebete), so kann er nicht in das Reich Gottes kommen (ein wahrhaftig moralisch guter Mensch werden) (R. 53. f).

5. Ist nun aber der Mensch im Grunde seiner Maximen verderbt, wie kann er dann durch eigene Kräfte eine solche Revolution hervorbringen und ein guter Mensch werden? Aber doch gebietet die Pflicht, es zu seyn, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist. Es mufs folglich dem Menschen die Revolution für seine Denkungsart, und die allmählige Reform für seine Sinnesart, (welche

der Denkungsart Hinderniſſe entgegenſtellt) möglich ſeyn. Das iſt, der Menſch muſs den oberſten Grund ſeiner Maximen, durch den er ein böſer Menſch war, vermittelſt einer einzigen unwandelbaren Entſchlieſsung umkehren, und ſo einen neuen Menſchen anziehen. Dann iſt er, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject geworden. Aber ein wirklich guter Menſch iſt er nur im continuirlichen Werden und Wirken, das heiſst, er kann hoffen, daſs er bei jener Reinigkeit und Feſtigkeit des Princips, welches er ſich durch jene Entſchlieſsung zur oberſten Maxime ſeiner Willkühr genommen hat, ſich auf dem guten (obwohl ſchmalen) Wege eines beſtändigen Fortſchreitens vom Schlechten zum Beſſern befinde. Dies iſt für Gott (der den intelligibeln Grund des Herzens, d. i. alle Maximen der Willkühr, durchſchauet, für den alſo, da er nicht in der Zeit erkennt, und nicht auf den empiriſchen Fortſchritt in der Zeit, ſondern auf den intelligibeln Grund deſſelben ſieht, dieſe Unendlichkeit des Fortſchritts Einheit iſt) ſo viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Menſch ſeyn; und inſofern kann dieſe Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menſchen aber iſt ſie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Beſſern, mithin als eine allmählige Reform des Hanges zum Böſen, anzuſehen (R. 54. f).

6. Die moraliſche Bildung des Menſchen muſs folglich nicht von der Beſſerung der Sitten, ſondern von der Umwandlung der Denkungsart, und von Gründung eines Charakters anfangen. Nun iſt ſelbſt der eingeſchränkteſte Menſch (ſogar ein Kind) fähig, auch die kleinſte Spur von Beimiſchung unächter Triebfedern aufzufinden; da denn die Handlung bei ihm augenblicklich allen moraliſchen Werth verliert. Dieſe Anlage zum Guten wird dadurch unvergleichlich cultivirt, daſs man ſeine moraliſchen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus

den wirklichen Triebfedern guter Menſchen (was die Geſetzmäſsigkeit derſelben betrifft) beurtheilen läſst, ſo daſs Pflicht bloſs für ſich ſelbſt in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anfängt. Allein tugendhafte Handlungen bewundern zu lehren, bringt nicht die zur Erhaltung des Gemüths des Lehrlings fürs moraliſch Gute nöthige Stimmung hervor. Denn jede tugendhafte Handlung iſt Pflicht, die Erfüllung der Pflicht aber verdient nicht bewundert zu werden. Vielmehr iſt dieſe Bewunderung eine Abſtimmung unſers Gefühls für Pflicht, gleich als ob der Gehorſam gegen ſie etwas Auſserordentliches und Verdienſtliches wäre (R. 55. ff).

7. Aber eins iſt in unſerer Seele, welches (wenn wir es recht ins Auge faſſen) wir nicht aufhören können, mit der höchſten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäſsig und zugleich ſeelenerhebend iſt, und das iſt: die urſprüngliche moraliſche Anlage in uns überhaupt. Was iſt das in uns (kann man ſich ſelbſt fragen), wodurch wir von der Natur durch ſo viele Bedürfniſſe beſtändig abhängige Weſen doch zugleich über dieſe in der Idee einer urſprünglichen Anlage (in uns) ſo weit erhoben werden, daſs wir ſie insgeſammt für nichts und uns ſelbſt des Daſeyns für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genuſſe (der uns doch allein das Leben wünſchenswerth machen kann) einem Geſetze zuwider nachhängen ſollten, durch welches unſere Vernunft ohne alle Verheiſſung und Drohung ſo mächtig gebietet? Das Gewicht dieſer Frage muſs ein jeder Menſch von der gemeinſten Fähigkeit (der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, ſich aber nicht bis zur Nachforſchung des Begriffs der Freiheit, welcher allererſt aus dieſem Geſetze hervorgeht, verſteigt) innigſt fühlen. Selbſt die Unbegreiflichkeit dieſer eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muſs auf das Gemüth bis zur

Begeiſterung wirken, und es zu den Aufopferungen aus Pflicht ſtärken. Dieſes Gefühl der Erhabenheit ſeiner moraliſchen Beſtimmung öfter rege zu machen, iſt als Mittel der Erweckung ſittlicher Geſinnungen vorzüglich anzupreiſen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unſerer Willkühr gerade entgegen wirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Geſetz, als der höchſten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die urſprüngliche ſittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiermit die Anlage zum Guten im menſchlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzuſtellen (R. 56. ff).

8. Aber dieſer Wiederherſtellung durch eigene Kraftanwendung ſteht ja der Satz von der angebornen Verderbtheit des Menſchen für alles Gute gerade entgegen? Wir können bloſs die Möglichkeit dieſer Wiederherſtellung nicht einſehen, weil ſie aus Freiheit entſpringt; daraus folgt aber nicht, daſs ſie unmöglich ſei. Denn wir ſollen beſſere Menſchen werden; folglich muſs es uns auch möglich ſeyn. Der Satz vom angebornen Böſen iſt in der moraliſchen Dogmatik (dem Inbegriff der Lehrſätze, die das Handeln betreffen) von gar keinem Gebrauch; er hat keinen Einfluſs auf die Vorſchriften derſelben. In der moraliſchen Aſcetik (dem Inbegriff der Lehrſätze, welche die Ausübung und Cultivirung des Tugendvermögens betreffen) aber iſt dieſer Satz von Folgen; denn nach ihm müſſen wir in der ſittlichen Ausbildung der anerſchaffenen moraliſchen Anlage zum Guten von der Vorausſetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der ſittlichen Anlage zuwider anheben, und mit der unabläſsigen Gegenwirkung gegen dieſen Hang fortfahren. Die Umwandlung der Geſinnung des böſen Menſchen in die eines guten iſt alſo in der Veränderung des oberſten innern Grundes der Annehmung aller ſeiner Maximen (des Herzens) dem ſittlichen Geſetze gemäſs zu ſetzen. Dies muſs dem

Menſchen möglich ſeyn, weil er es ſoll, und nur nach dem, was er hierbei ſelbſt thut, iſt er moraliſch gut (R. 59. ff.).

9. Wider dieſe Zumuthung der Selbſtbeſſerung bietet nun die zur moraliſchen Bearbeitung von Natur verdroſſene Vernunft, unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens, allerlei unlautere Religionsideen auf, wozu gehört: Gott ſelbſt das Glückſeligkeitsprincip zur oberſten Bedingung ſeiner Gebote anzudichten. Man kann aber alle Religionen eintheilen in die der Gunſtbewerbung (des bloſsen Cultus) und die moraliſche (des guten Lebenswandels). Nach der erſtern ſchmeichelt ſich entweder der Menſch: Gott könne ihn wohl ohne Beſſerung ewig glücklich machen (durch Erlaſſung ſeiner Verſchuldungen); oder auch: Gott könne ihn wohl auf ſeine Bitte und ohne ſein Zuthun (durch ſeine Gnadenwirkungen) zum beſſern Menſchen machen, welches ein (von aller Selbſtthätigkeit) ganz leerer Wunſch iſt. Nach der moraliſchen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die chriſtliche iſt) iſt es ein Grundſatz, daſs ein Jeder wirklich ſelbſt nach ſeiner Beſſerung aus allen Kräften trachten müſſe *), nur dann könne er Ergänzung ſeines Unvermögens durch höhere Mitwirkung (Gnadenwirkungen) hoffen. Worin dieſe Gnadenwirkungen beſtehen, bedürfen die Menſchen nicht zu wiſſen, und ſich zu allen Zeiten gleiche Begriffe davon zu machen, aber wohl, was ſie ſelbſt zu thun haben, um dieſes Beiſtandes würdig zu werden (R. 61. ff.).

10. Innere Erfahrungen von ſolchen Gnadenwirkungen haben, iſt Schwärmerei; und dieſe

*) Luc. 19, 12 — 16.

Gnadenwirkungen durch gewiſſe Mittel (Gnadenmittel) herbeirufen wollen, iſt Thaumaturgie (Zauberei, ſ. Afterdienſt, 11.) und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden. Denn ſie theoretiſch woran kennbar zu machen (daſs ſie Gnaden- nicht innere Naturwirkungen ſind) iſt unmöglich; die Vorausſetzung aber einer praktiſchen Benutzung dieſer Idee iſt ganz ſich ſelbſt widerſprechend. Sollen wir nehmlich die Gnadenwirkungen benutzen, ſo müſſen wir das Gute (dieſe Benutzung) ſelbſt thun; ſollen wir ſie aber bloſs erwarten, ſo hieſse das, ſie durch Nichtsthun erwerben, welches ſich widerſpricht. Wir können alſo Gnadenwirkungen einräumen, aber ſie nicht in unſere Maxime aufnehmen, weder zum theoretiſchen noch praktiſchen Gebrauch (R. 64).

Kant Relig. innerh. der Gr. I. St. Allgem. Anmerk. S. 48. ff. S. 64.

Gnadenreich,

ſ. Reich.

Gott,

Gottheit, Θεος, *deus*, *dieu*. Ein Weſen, das durch Verſtand und Willen die Urſache (folglich der Urheber) der Natur iſt (P. 226). Daſs ein ſolches Weſen ſei, iſt das Fundament aller wahren Religion; denn Religion iſt die Erkenntniſs unſrer Pflichten, als göttlicher Gebote (P. 233. U. 477. R. 229.). Wäre alſo kein Gott, ſo könnte es zwar noch immer Weſen geben, die ihre Pflichten für göttliche Gebote erkennten, aber dieſe Erkenntniſs wäre falſch, und eine wahre Religion wäre unmöglich, und folglich auch alle öffentliche Religion auf ein Hirngeſpinſt gegrün-

det. Es iſt aber die Beantwortung der Frage, ob es ein ſolches Weſen gebe, eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, und die Metaphyſik (die Wiſſenſchaft von dem, was *a priori* aus bloſsen Begriffen erkannt werden kann) iſt mit allen ihren Zurüſtungen eigentlich auf die Beantwortung dieſer Frage, als etwas, das hauptſächlich zu ihrer Endabſicht gehört, gerichtet (C. 7).

2. Es kömmt aber hier alles darauf an, ob der angegebene Begriff von Gott einen Gegenſtand habe, der nicht, wie der Begriff ſelbſt, wiederum bloſs ein Gedanke im innern Sinn ſei, ſondern entweder durch die äuſsern Sinne angeſchauet werden könne, oder ein nicht ſinnlicher Gegenſtand ſei. Der Begriff Gott gehört nun zu den Erkenntniſſen, die das Feld aller möglichen Erfahrungen verlaſſen, er iſt ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretiſche Philoſophie transſcendent, d. i. ein ſolcher iſt, für den kein angemeſſenes Beiſpiel in irgend einer Erfahrung zu finden iſt; ein Begriff, deſſen Gegenſtand auſser dem Felde aller Erfahrung liegt (C. 6. *A priori*, 22. ff.). Es iſt ein Gott, oder Gott iſt da, iſt vorhanden, exiſtirt, kann durchaus nicht heiſsen: er iſt irgendwo (im Raum) oder irgendwann (in der Zeit). Denn da Raum und Zeit zur Natur gehören, von der er der Urheber ſeyn ſoll, ſo müſste er, wäre er in Raum und Zeit, ſelbſt zur Natur gehören, von der er doch der Urheber ſeyn ſoll, folglich ſich ſelbſt hervorgebracht haben, und alſo (als Urſache) eher geweſen ſeyn, als er ſich (als ſeine Wirkung) hervorgebracht hätte. Sollte aber Raum und Zeit nicht zur Natur gehören, ſondern eher geweſen ſeyn, als ſie, vielleicht ewig, und Gott ſich ſo in denſelben befinden, ſo wäre die Natur abhängig von einem Dinge (Raum und Zeit), das unabhängig von Gott exiſtirte, ja von welchem Gott, als in demſelben befindlich, ſeiner Natur nach ſelbſt abhängig wäre. Dann wäre Gott nicht nur ſelbſt (durch Raum und Zeit) beſchränkt, ſondern

auch nicht Urheber, ſondern nur Baumeiſter der Welt, indem Zeit und Raum ſeine Macht dahin beſchränkt hätten, ſie ſo zu machen, als es die Natur der Zeit und des Raums erlaubt hätten. Aus dieſen Gründen iſt man ſorgfältig darauf bedacht geweſen, zu behaupten, Gott ſei nicht im Raum (an irgend einem Ort, irgendwo), und exiſtire nicht in der Zeit (zu irgend einer Zeit, irgendwann). So gegründet aber und durchaus nothwendig dieſe Behauptung auch iſt, ſo hat man doch kein Recht zu derſelben, wenn man zugleich behauptet, daſs die ſinnlichen Gegenſtände im Raum, die Cörper, Dinge an ſich ſelbſt ſind und nicht bloſs ſinnliche Vorſtellungen. Denn alsdann macht man Raum und Zeit zu Formen der Dinge an ſich ſelbſt, und zwar zu ſolchen, ohne welche die Dinge nicht vorhanden ſeyn können, ſo daſs man zwar ein Ding nach dem andern aus denſelben wegnehmen kann, aber Raum und Zeit immer noch übrig bleiben. Müſſen nun die Dinge an ſich ſelbſt (und das kann man nicht läugnen, wenn man die Cörper und die denkenden Weſen, ſo wie wir ſie in ihren Wirkungen kennen, für die Dinge an ſich ſelbſt hält) in Raum und Zeit (irgendwo und irgendwann) ſeyn, ſo muſs es auch Gott ſeyn (wie es auch Cruſius, ganz conſequent, behauptete (ſ. Cruſius, 2). Dieſen Schwierigkeiten zu entgehen, iſt nun kein anderes Mittel, als zuzugeben, daſs Raum und Zeit nicht die Formen der Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſondern bloſs Formen der ſinnlich anſchauenden Weſen. Wir ſchauen ſinnlich an in Raum und Zeit heiſst, die Gegenſtände unſrer Erkenntniſs ſind unſere Vorſtellungen, aber dieſe unſere Vorſtellungen entſpringen, weswegen ſie eben ſinnliche heiſsen, nicht dadurch, daſs wir ſie anſchauen, ſondern unſer Anſchauen wird erſt dadurch möglich, daſs wir ſolche Vorſtellungen, durch Eindrücke, die der Gegenſtand auf unſere Sinne macht, erhalten. Dieſe unſere Fähigkeit, ſolche ſinnliche Eindrücke zu erhalten, hat aber die Beſchaffenheit, daſs wir nur zweierlei Arten von ſinnlichen Vorſtel-

lungen erhalten können, räumliche (Cörper), oder ſolche, die bloſs in der Zeit ſind (Vorſtellungen des innern Sinnes, z. B. Begriffe, Gefühle u. ſ. w.). Giebt es nun einen Gott, einen Urheber der Natur, ſo kann er nicht eine bloſse Vorſtellung in unſern Sinnen (weder Cörper, noch bloſser Begriff), und alſo auch nicht in Raum und Zeit, den bloſsen Formen unſerer ſinnlichen Vorſtellungen, ſondern er muſs ein Ding an ſich ſelbſt (das auſser unſern Sinnen und nicht als bloſse Vorſtellung derſelben vorhanden iſt) ſeyn (C. 71. f.).

3. Man kennt in der Metaphyſik eigentlich drei Hauptbegriffe von Gott, er wird gedacht entweder als die ſchlechthin nothwendige Welturſache (das abſolut nothwendige Weſen), oder als das allervollkommenſte Weſen (das transſcendentale Ideal), oder als der Welturheber (Welturſache durch Verſtand und Willen). Nach dieſen drei Begriffen wollen wir das nöthigſte über Gottes Daſeyn unter eigene Abſchnitte bringen.

Gott,

als die ſchlechthin nothwendige Welturſache.

4. Betrachten wir Erſcheinungen als gegeben, ſo fordert die Vernunft jederzeit die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſofern dieſe eine Reihe ausmachen, mithin eine ſchlechthin (d. i. in aller Abſicht) vollſtändige Syntheſis (Verknüpfung der Erſcheinungen), wodurch die Erſcheinungen nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden können (C. 443). Ein ſolches abſolut Erſtes der Reihe in Anſehung der Reihe der Bedingungen des Daſeyns veränderlicher Dinge, oder dasjenige Daſeyn, das nicht mehr zufällig iſt, oder kein anderes Daſeyn,

durch welches es iſt, vorausſetzt, heiſst die abſolute Naturnothwendigkeit (*neceſſitas naturae abſoluta*) (C. 446). Sie iſt eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in der, reihenweiſe, und zwar regreſſiv, fortgeſetzten Syntheſis des Bedingten im Daſeyn oder der zufälligen Dinge ſucht, oder das abſolute Daſeyn (C. 445. ff. 447. 589.). Bedingt heiſst, was irgend worin von etwas anderm, welches ſeine Bedingung heiſst, abhängt. Was im Daſeyn bedingt iſt, d. i. in Anſehung ſeines Daſeyns wovon abhängt, heiſst zufällig. Nun hängt alles, was in der Natur da iſt, in Anſehung dieſes ſeines Daſeyns von etwas anderm, nehmlich von ſeiner Urſache, ab, oder iſt zufällig; ſeine Urſache iſt aber jederzeit wieder zufällig; die Vernunft ſucht nun die abſolute Vollſtändigkeit dieſer Abhängigkeit des Daſeyns des Veränderlichen in der Erſcheinung, das iſt, ein ſolches Daſeyn, von dem zwar alles andere Daſeyn abhängt, das aber kein anderes Daſeyn weiter vorausſetzt. Wenn man ſich dieſe Reihe von vorhandenen Dingen in der Einbildung vorſtellt, ſo hat man eine abſolut totale Reihe von vorhandenen Dingen in Anſehung des Daſeyns derſelben, d. i. eine ſolche, in der in aller Ablicht kein vorhandenes Ding fehlt, das zur Erklärung der Möglichkeit des Daſeyns der übrigen nöthig wäre, in der alſo auch das oberſte, d. i. dasjenige, deſſen Daſeyn von keinem andern weiter herrührt und abhängt, oder welches ein unbedingtes (abſolutes) Daſeyn hat, enthalten iſt. Allein dieſe ſchlechthin vollendete Verknüpfung der Erſcheinungen unter einander (Syntheſis) iſt nur eine Idee, d. i. die Forderung unſerer Vernunft, welche ſtets Vollſtändigkeit ſucht, macht, daſs wir uns auch eine ſolche Vollſtändigkeit der Dinge in Anſehung der Bedingungen ihres Daſeyns durch die Einbildungskraft, und alſo auch die Vernunftidee eines Dinges, das ein unbedingtes oder abſolutes Daſeyn hat, vorzuſtellen ſuchen; aber man kann, wenigſtens zum voraus, nicht wiſſen, ob ein ſolches unbedingt

nothwendiges Ding bei Erſcheinungen auch möglich iſt. Wenn man ſich alles durch die bloſs reinen Verſtandesbegriffe der Zufälligkeit und Nothwendigkeit vorſtellt, ſo kann man allerdings ſagen, daſs zu einem gegebenen zufälligen Daſeyn auch die ganze Reihe der zufälligen Bedingungen gegeben ſei, unter welchen es vorhanden iſt (C. 443. ff.).

5. Es ſei ein Baum vorhanden, ſo hat dieſer Baum ein bedingtes Daſeyn, oder er iſt zufällig; denn daſs er vorhanden iſt, war nicht möglich, wenn nicht vorher andere Dinge da waren, durch deren Daſeyn auch ſein Daſeyn möglich wurde. Dieſe Dinge ſind z. B. das Samenkorn, das in die Erde kam, der Wind, der es dahin wehete, die Erde, der Regen, der Sonnenſchein, die Entwickelung des Samenkorns zur Pflanze, u. ſ. w. Alle dieſe Dinge muſsten vorhanden ſeyn; allein auch ſie hatten ein bedingtes Daſeyn und waren zufällig. Hierdurch entſteht nun eine Reihe von veränderlichen Dingen, die in Anſehung ihres Daſeyns zufällig ſind, oder vielmehr eine Reihe von Bedingungen des Daſeyns jenes Baums, die ſich einander bedingt machen, und wodurch alle dieſe Dinge mit ſammt dem Baume zufällig ſind. Die ſucceſſive Syntheſis dieſer Bedingungen des Daſeyns in Anſehung des Begriffs der Zufälligkeit ſoll nun im Regreſſus oder im Rückgang vom Daſeyn des Baums zum Daſeyn eines Samenkorns, des Windes u. ſ. w. vollſtändig ſeyn, ſ. Unbedingtes. Die Möglichkeit der Vollſtändigkeit dieſer Reihe von Bedingungen des Daſeyns in Anſehung des Begriffs der Zufälligkeit, d. i. ob man in der Natur, wenn man vom Daſeyn des Baums auf das Daſeyn aller der Dinge zurückgehen könnte, von deren Daſeyn das Daſeyn des Baumes abhing, endlich auf ein ſolches Ding kommen würde, welches in Anſehung des Daſeyns das abſolut erſte vorhandene Ding wäre, d. h. auf ein ſolches Daſeyn, das weiter kein Daſeyn nöthig hatte, wodurch es möglich wurde, dies iſt uns, die wir jetzt keine Facta an-

nehmen, ſondern aus Gründen dieſe Sache unterſuchen wollen, noch ein Problem (eine unentſchiedene Aufgabe). Allein die Idee dieſer Vollſtändigkeit liegt doch in der Vernunft, die Vernunft macht ſich eine Vorſtellung von der Vollendung dieſer Reihe von Exiſtenzen; es mag nun übrigens möglich ſeyn, oder nicht, in der Natur eine ſolche Erſcheinung zu finden, von der man ſagen könnte, es iſt wirklich ein abſolut nothwendiges Ding, deſſen Daſeyn nicht weiter vom Daſeyn eines andern Dinges abhängt (C. 444).

6. Die Idee der abſoluten Naturnothwendigkeit iſt ein Weltbegriff (oder, welches daſſelbe ſagen will, eine kosmologiſche Idee), und zwar einer von denen, die Kant transſcendente Naturbegriffe nennt, denn er macht die Vorſtellung von der Vollſtändigkeit der Bedingungen des Daſeyns möglich, treibt aber die Syntheſis derſelben bis zu einem Grad, der alle mögliche Erfahrung überſteigt, ſ. Freiheit, 6.

7. Nimmt man, gegen Kants kritiſchen Idealismus, an, daſs die Dinge in der Natur nicht Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich ſind, ſo kann man eben ſo unumſtöſslich beweiſen, daſs ein ſchlechthin nothwendiges Weſen als Theil oder als Urſache zur Welt gehört, als, daſs es kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch auſser der Welt, als ihre Urſache giebt (C. 480. ff. M. I, 540, 542).

8. Der Beweis nehmlich dafür, daſs es alsdann ein abſolut erſtes Daſeyn, oder ein ſchlechthin nothwendiges Weſen als Theil oder als Urſache der Welt geben muſs, iſt kürzlich dieſer: Die ganze vergangene Zeit faſst die ganze Reihe der Bedingungen und alſo auch das Unbedingte in ſich. Dieſes Unbedingte gehört durchaus zur vollſtändi-

gen Reihe der Bedingungen, und ist, da alles andere zufällig ist, allein absolut nothwendig. Dieses Nothwendige gehört aber selbst zur Sinnenwelt, sonst wäre es nicht in der Zeit, da es doch als der Anfang einer Reihe von Veränderungen vor denselben, das ist, in der Zeit seyn muss. Es mag übrigens die ganze Weltreihe selbst oder ein Theil derselben dieses schlechthin Nothwendige seyn (M. I, 541. C. 480. 482).

9. Der Beweis dafür, dass es, wenn die Dinge in der Natur Dinge an sich sind, kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch ausser derselben als ihre Ursache, giebt, ist folgender: Gesetzt, die Welt selbst, oder auch etwas in der Welt sei ein solches schlechthin nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang seyn, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet, dass alle Veränderung in der Welt ihre Ursache haben muss. Oder gesetzt, die Reihe der Veränderungen in der Welt wäre ohne allen Anfang, und obgleich in allen ihren Theilen zufällig und folglich bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, so widerspricht sich dieses. Denn das Daseyn einer Menge kann nicht nothwendig seyn, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt. Ein schlechthin nothwendiges Ganze aus lauter zufälligen Theilen ist ein Widerspruch. Folglich existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt als ihre Ursache, weder als Theil derselben, noch ist die Welt selbst ein solches absolut nothwendiges Wesen (C. 481. M. I, 542). Es existirt aber auch kein schlechthin nothwendiges Wesen ausser der Welt als ihre Ursache. Denn gesetzt, es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache

auſser der Welt, ſo würde dieſelbe, als das oberſte Glied in der Reihe der Urſachen der Weltveränderungen, das Daſeyn der letztern und ihre Reihe zuerſt anfangen. Die ſchlechthin nothwendige Welturſache müſste die Reihe der Weltveränderungen als ihre Wirkung anfangen. Nun müſste dieſe Welturſache alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Cauſalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erſcheinungen (die Welt) gehören. Folglich könnte dieſe Welturſache, gegen die Vorausſetzung, nicht auſſer der Welt ſeyn. Folglich iſt weder in der Welt, noch auſser der Welt irgend ein ſchlechthin nothwendiges Weſen als ihre Urſache zu finden (C. 482. f. M. I, 543).

10. Anmerkung zur Behauptung, es gebe ein ſchlechthin nothwendiges Weſen. Das Argument iſt kosmologiſch, d. i. der Beweis wird dadurch geführt, daſs man von dem Daſeyn einer bedingten Erſcheinung in der Welt auf das Daſeyn eines Unbedingten ſchlieſst, welches alſo nicht in der Erſcheinung wahrgenommen, ſondern durch einen Vernunftbegriff gedacht wird, von dem eben durch dieſen Schluſs bewieſen werden ſoll, daſs er nicht leer iſt, ſondern daſs es einen ſolchen Gegenſtand giebt, als durch ihn gedacht wird. Den Beweis für das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens aus der bloſsen Idee eines oberſten Weſens zu verſuchen, gehört zur folgenden Betrachtung Gottes, als des allervollkommenſten Weſens. Bei dieſem Beweiſe liegt nehmlich ein ganz anderes Princip zum Grunde, wie wir bei dem Vortrage deſſelben ſehen werden (C. 484. M. I, 544).

11. Der reine kosmologiſche Beweis, den wir jetzt (in 8) geführt haben, und welcher von dem kosmologiſchen Beweiſe aus der bloſsen Idee eines oberſten Weſens wohl zu unterſcheiden iſt,

der im folgenden Abſchnitt dieſes Artikels vorkommt (39. ff.), kann nicht entſcheiden, ob das ſchlechthin nothwendige Weſen die Welt, oder ein von der Welt verſchiedenes, obwohl zur Welt, als Theil derſelben, gehöriges Weſen, alſo bloſs die Urſache der Welt ſei. Denn um das auszumitteln, dazu werden Grundſätze erfordert, die nicht mehr kosmologiſch ſind, die nicht von Erſcheinungen hergenommen ſind, ſondern aus Begriffen entſpringen, nehmlich den des Zufälligen und Nothwendigen. Dies macht aber die Unterſuchung bloſs transſcendent (treibt ſie über alle Erfahrung hinaus), und gehört alſo zur folgenden Unterſuchung über Gott als das allervollkommenſte Weſen (C. 484. M. I, 545).

12. Wenn man aber einmal den Beweis kosmologiſch anfängt, d. h. eine Reihe von Erſcheinungen und den Regreſſus (Rückgang) in derſelben, nach Erfahrungsgeſetzen der Cauſalität, zum Grunde legt, ſo kann man nicht von dieſer Erfahrungsreihe abſpringen, und auf etwas (die bloſse reine Kategorie der Urſache) kommen, was gar kein Glied der Reihe (der Erſcheinungen) iſt. Denn die Bedingung muſs doch dieſelbe Bedeutung haben, in welcher ſie im Verhältniſs des Bedingten zu ſeiner Bedingung genommen wird. Nun wird in der Reihe, welche auf die höchſte Bedingung im continuirlichen Fortſchritte führen ſoll, die Bedingung als Natururſache genommen, d. i. als Urſache in der Erſcheinung. Folglich muſs die Bedingung auch dieſe Bedeutung behalten, und das ſchlechthin nothwendige Weſen das oberſte Glied der Weltreihe (Reihe der Erſcheinungen) ſeyn (C. 485. f. M. I, 550).

13. Gleichwohl hat man ſonſt in dieſem Beweis einen ſolchen Abſprung (μεταβασις εις αλλο γενος) gethan. Man ſchloſs nehmlich aus den Veränderungen in der Welt auf die Abhängigkeit

derſelben von empiriſchen Bedingungen. Dies war auch ganz recht, und man bekam nun eine aufſteigende Reihe von empiriſchen Bedingungen, durch welche alles in der Welt, wie es ſeyn muſs, empiriſch zufällig in ſeinem Daſeyn wird. In dieſer Reihe fand man nun aber kein erſtes Glied, es fehlte in derſelben an einem erſten Anfang im Daſeyn, an einem oberſten Gliede alles zufälligen Daſeyns. Und ſo ſprang man nun vermittelſt der reinen Kategorie der Urſache auf eine intelligibele Reihe über, und ſtellte ſich eine Urſache als die oberſte vor, die ſchlechthin nothwendig iſt, ohne dazu in der Reihe der Erſcheinungen einen Gegenſtand zu haben, und nannte alsdann dieſen Beweis, der dann nicht mehr rein kosmologiſch iſt, ſondern auf bloſse Begriffe (von Zufälligkeit und Nothwendigkeit) überſpringt, den Beweis von der Zufälligkeit der Welt (*a contingentia mundi*) (C. 486. M. I, 551).

14. Dieſes Verfahren iſt aber ganz widerrechtlich, denn die Veränderung beweiſet wohl empiriſche Zufälligkeit, aber nicht intelligibele. Denn zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, iſt das, deſſen contradictoriſches Gegentheil möglich iſt. Die Veränderung beweiſet nun wohl, daſs das, was vorhanden iſt, zu einer andern Zeit auch nicht vorhanden ſeyn kann, weil es verändert wird, d. i. wirklich zu einer andern Zeit nicht vorhanden iſt, welcher Uebergang vom Daſeyn zum Nichtſeyn eine Erfahrungsurſache erfordert, dies iſt die Zufälligkeit in der Erfahrung; aber ſie beweiſet nicht, daſs das, was vorhanden iſt, zu derſelben Zeit, auch nicht vorhanden ſeyn könnte, dies wäre die Zufälligkeit, wie ſie ſich der Verſtand, durch den bloſsen Begriff der Zufälligkeit, denkt, oder die intelligibele Zufälligkeit. Folglich kann die Veränderung auch nicht auf das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens nach der bloſsen reinen Kategorie führen.

Die Veränderung führt bloſs auf Urſachen in der Zeit, nach dem Geſetze, daſs alle Veränderung ihre Urſache hat, und eine ſolche muſs auch die abſolut erſte ſeyn, wenn ſie auch als ſolche für ſchlechthin nothwendig angenommen wird. Folglich läſst ſich auf dieſem Wege nicht beweiſen, daſs das ſchlechthin nothwendige Weſen nicht zur Welt gehöre, vielmehr folgt daraus, daſs es als Theil oder als Urſache (welches unentſchieden bleibt) zur Welt gehört (C. 487. f. M. I, 552).

15. Anmerkung zur Behäuptung, es gebe kein ſchlechthin nothwendiges Weſen. Die Schwierigkeiten wider das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens müſſen bei dieſem Beweiſe kosmologiſch ſeyn, d. i. ſie müſſen ſich nicht etwa auf bloſse Begriffe vom nothwendigen Daſeyn eines Dinges überhaupt gründen, denn alsdann wären ſie ontologiſch, ſondern ſie müſſen aus der Cauſalverbindung mit einer Reihe von Erſcheinungen, um zu derſelben eine unbedingte Bedingung (nehmlich eine ſchlechthin nothwendige Urſache) anzunehmen, entſpringen. Es muſs ſich nehmlich zeigen, daſs das Aufſteigen in der Reihe der Urſachen der Sinnenwelt nie bei einer empiriſch unbedingten Bedingung endigen könne; und daſs das kosmologiſche Argument aus der Zufälligkeit der Weltzuſtände, laut ihrer Veränderungen, wider die Annehmung einer erſten und die Reihe ſchlechthin zuerſt anhebenden Urſache ausfalle (C. 485. M. I, 553).

16. Es zeigt ſich an dieſer Antinomie ein beſonderer Contraſt, d. i. eine Aufmerkſamkeit erregende Nebeneinanderſtellung zweier dem Anſehen nach einander contradictoriſch entgegengeſetzter Behauptungen, die doch beide aus einem und demſelben Grunde bewieſen werden. Nehmlich in der Theſis wird aus demſelben Beweisgrunde das Daſeyn des Urweſens geſchloſſen, aus welchem in der

Antitheſis das Nichtſeyn deſſelben geſchloſſen wird. Es giebt ein ſchlechthin nothwendiges Weſen (die Theſis) und es giebt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen (die Antitheſis), beides aus demſelben Grunde, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen (und hiermit alſo auch das Unbedingte, hier die unbedingte oder ſchlechthin nothwendige Urſache) in ſich faſst (aber alle Bedingungen ſind doch wiederum bedingt, und es kann daher kein Unbedingtes darunter ſeyn). Die Urſache des Beweiſes des Daſeyns und Nichtſeyns des Urweſens aus demſelben Beweisgrunde iſt dieſe: Das erſte Argument (der Beweisgrund in dem Beweiſe des Satzes) ſiehet nur auf die abſolute Totalität der Reihe der Bedingungen (deren eine die andere in der Zeit beſtimmt), und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges, nehmlich die abſolute Urſache. Das zweite Argument (der Beweisgrund in dem Beweiſe des Gegenſatzes) zieht dagegen die Zufälligkeit alles in der Zeitreihe Beſtimmten in Betrachtung (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung ſelbſt wiederum als bedingt beſtimmt ſeyn muſs), wodurch denn alles Unbedingte (und damit die abſolut nothwendige Urſache) gänzlich wegfällt. Indeſſen iſt die Schluſsart in beiden ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft ganz angemeſſen, welche ſich öfters (nachdem ſie ihren Gegenſtand aus verſchiedenen Standpuncten erwegt) mit ſich ſelbſt entzweiet. Herr von Mairan faſste über den Streit zweier berühmten Aſtronomen eine beſondere Abhandlung ab, von welchen der eine vom Monde aus demſelben Grunde (weil er der Erde beſtändig dieſelbe Seite zukehre) behauptete, und der andere leugnete, daſs er ſich um ſeine Achſe drehe (C. 487. f. M. I, 554).

17. Es iſt übrigens merkwürdig, daſs der Begriff eines ſchlechthin nothwendigen We-

ſens für Erfahrungsbegriffe zu groſs, und doch der Begriff einer jeden gegebenen zufälligen Exiſtenz wiederum zu klein iſt, d. i. beide nicht paſſen wollen. Man nehme ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, es ſei nun die Welt ſelbſt, oder etwas zur Welt gehöriges, d. i. eine Welturſache, an. Das heiſst, es exiſtire irgend ein Weſen unabhängig von jeder andern Urſache, folglich ſo, daſs es die abſolut oberſte Urſache ſei. Es ſei alſo in der Welt nicht alles bloſs zufällig, ſondern alles Zufällige ſei endlich in irgend einem ſchlechthin nothwendigen Weſen, ſeinem Daſeyn nach, gegründet. Es ſei alſo alles dadurch im Grunde ſchlechthin nothwendig. So ſetzt ihr das ſchlechthin nothwendige Weſen in eine Zeit, die von jedem gegebenen Zeitpunct unendlich entfernt iſt, weil es ſonſt wieder von einem andern und ältern Daſeyn (einer Urſache) abhängig ſeyn würde. Alsdann muſs man aber bei jeder in der Erfahrung gegebenen Exiſtenz immer weiter und weiter zurückgehen, ſeinen Rückſchritt (Regreſſus) von zufälliger Exiſtenz zu zufälliger Exiſtenz, zu immer andern Exiſtenzen nehmen. Dies nimmt aber gar kein Ende, und eine Lebenszeit würde nicht zureichen, alle zufällige Exiſtenzen zu erforſchen, von denen ein einziges Daſeyn in der Erfahrung abhängt, wenn ſie auch kinderleicht zu entdecken wären. Kurz, die Reihe von Bedingungen *a parte priori* (oder in aufſteigender Linie) muſs auch hier ohne Aufhören verlängert werden. Der Begriff einer ſchlechthin nothwendigen Exiſtenz iſt alſo für unſern empiriſchen Begriff unzugänglich, er iſt zu groſs, als daſs wir jemals durch irgend einen fortgeſetzten Regreſſus, ſetzten wir ihn auch noch ſo weit fort, jemals dazu gelangen könnten (C. 516. M. I, 589).

18. Eine ganz andere Bewandniſs hingegen hat es, wenn man das Gegentheil von dem Vorhergehenden zur Erklärung des Daſeyns wählt, und die Zufälligkeit alles in der Welt Exiſtirenden annimmt.

Geſetzt alſo, alles, was zur Welt (es ſei als Bedingtes oder als Bedingung) gehört, ſei zufällig. Dann ſetzte jede Exiſtenz immer wieder eine andre voraus, die den Grund davon enthielt, daſs ſie und nicht ihr Gegentheil, das Nichtſeyn, wäre. Dann nöthigt uns eine jede ſolche zufällige Exiſtenz, uns immer nach einer andern Exiſtenz umzuſehen, von der die erſtere abhängt. Wir fragen, warum iſt das zufällige Ding vorhanden, und wie kömmt es, daſs es nicht nicht vorhanden iſt? Wir finden folglich keinen Ruhepunct in einem zufälligen Daſeyn, jede ſolche Exiſtenz iſt für unſern Vernunftbegriff zu klein (C. 517. M. I, 590).

19. Auflöſung dieſes Widerſtreits. Es iſt hier nicht die Rede davon, das Daſeyn einer oberſten Urſache durch Freiheit zu beweiſen; der Widerſtreit der Vernunft in Anſehung einer ſolchen transſcendentalen Freiheit iſt im Artikel: Freiheit, 18 ff. ausgelöſet worden. Es iſt hier bloſs die Rede vom oberſten unbedingten Daſeyn, das nicht mehr zufällig iſt, oder ob es ein ſchlechthin nothwendiges Weſen gebe, ob irgend eine Subſtanz eine unbedingte Exiſtenz habe. Alſo iſt die Reihe, welche wir hier vor uns haben, eigentlich nur eine Reihe von Begriffen (des Zufälligen im Daſeyn). Es iſt hier gar nicht die Frage, von einer Reihe von Anſchauungen, ob in dieſer die eine die Bedingung der andern ſei, wie bei der Reihe der Urſachen und Wirkungen. (C. 537. M. I, 675.)

20. Im Daſeyn der Erſcheinungen iſt alles bedingt (das Daſeyn abhängig von einem andern Daſeyn). Es kann folglich in der Reihe dieſes abhängigen Daſeyns kein unbedingtes Glied geben, deſſen Daſeyn ſchlechthin nothwendig wäre. Wären alſo die Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt, ſo würde ihre Bedingung (hier das Daſeyn eines Dinges, von dem das Daſeyn dieſer Erſcheinungen abhängt) mit dem Bedingten (den Erſcheinungen) jederzeit zu

einer und derſelben Reihe der Anſchauungen gehören. Da nun die Erſcheinungen immer nur ein abhängiges Daſeyn haben, ſo würde ein abſolut nothwendiges Weſen, von dem das Daſeyn der Erſcheinungen der Sinnenwelt abhinge, niemals möglich ſeyn (C. 587. M. I, 676).

21. In dem dynamiſchen Regreſſus (oder Rückgang in der Abhängigkeit eines Dinges von dem andern dem Daſeyn nach) darf die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empiriſche Reihe ausmachen. Dieſes iſt das Eigenthümliche und Unterſcheidende des dynamiſchen Regreſſus von dem mathematiſchen (oder Rückgang in der Abhängigkeit eines Dinges von dem andern, der Anſchauung nach); denn der Rückgang von Zeit zu Zeit oder Raum zu Raum bis zur abſoluten Grenze aller Zeit und alles Raums, oder in der Theilung der Materie bis zum abſolut Einfachen, geht durch lauter gleichartige Theile, Zeiten, Räume und Materie, und die Grenzen derſelben, wenn es dergleichen gäbe, könnten nichts anders ſeyn als Zeitpuncte, Raumesflächen und materielle Grenzen; hingegen bei der Ableitung eines Zuſtandes von ſeiner Urſache, oder des zufälligen Daſeyns einer Subſtanz von der nothwendigen kann der Zuſtand oder auch das Daſeyn der Subſtanz empiriſch, und ihre Urſache und dasjenige Daſeyn, von dem das ihrige abhängt, ganz wohl nicht empiriſch (intelligibel) ſeyn; vorausgeſetzt, daſs das Empiriſche nur ſinnliche Vorſtellungen, und nicht Dinge an ſich ſind, unter welcher Vorausſetzung allein dieſer Unterſchied zwiſchen dem Empiriſchen und Intelligibeln (Dingen an ſich) ſtatt finden kann (C. 588. M. I, 677).

22. Es bleibt uns alſo bei der Antinomie, die wir hier auflöſen wollen, noch ein Ausweg übrig. Beide einander widerſtreitende Sätze, es giebt ein

ſchlechthin nothwendiges Weſen, und es giebt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, können zugleich wahr ſeyn. In der Sinnenwelt ſind nehmlich alle Dinge zufällig, und in derſelben giebt es folglich kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, alles hat in derſelben nur ein bedingtes Daſeyn; gleichwohl kann aber zugleich von der ganzen Reihe der zufälligen Dinge in der Sinnenwelt auch eine nichtempiriſche Bedingung ſtatt finden, eine intelligibele Bedingung, ein Ding an ſich, das ein unbedingt nothwendiges Weſen iſt. Ein ſolches ſchlechthin nothwendiges Weſen würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe der empiriſchbedingten Naturdinge als ein Glied derſelben, nicht einmal als das oberſte Glied, gehören. Es würde auch kein Glied der Reihe empiriſch unbedingt machen, ſondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empiriſch bedingten Daſeyn laſſen. Hierin unterſcheidet ſich alſo die Art, den Erſcheinungen ein unbedingtes Daſeyn zum Grunde zu legen, von der Art, ihnen eine empiriſch unbedingte Cauſalität (Freiheit) beizulegen (ſ. Freiheit, 21.). Bei der Freiheit iſt die Urſache ein Phänomen und die Cauſalität derſelben nach Freiheitsgeſetzen intelligibel; hier aber muſs das ſchlechthin nothwendige Weſen ganz auſser der Reihe der Sinnenwelt und bloſs intelligibel gedacht werden (C. 588. f. M. I, 678).

23. Das Princip der Vernunft, welches *a priori* das Verhältniſs des Daſeyns der Erſcheinungen unter eine Regel bringt (das regulative Princip), iſt alſo in Anſehung der Aufgabe, ob es ein ſchlechthin nothwendiges Weſen giebt oder nicht, folgendes: In der Sinnenwelt hat alles empiriſchbedingte Exiſtenz, d. h., in der ganzen Natur giebt es nichts, deſſen Daſeyn nicht das Daſeyn eines andern Naturdinges vorausſetzte, welches wieder das Daſeyn eines andern ſinnlichen Gegenſtandes vorausſetzt. In der Natur giebt es folglich in Anſehung keiner ein-

zigen Eigenſchaft eine unbedingte Nothwendigkeit. Es giebt kein Glied der Reihe von Bedingungen, davon man nicht immer die empiriſche Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, ſo weit man kann, ſuchen müſſe, und es berechtigt uns nichts, irgend ein Daſeyn von einer Bedingung auſserhalb der empiriſchen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe ſelbſt für ſchlechterdings unabhängig und ſelbſtſtändig zu halten, ſo daſs man ſein Daſeyn von keinem andern Daſeyn weiter ableiten dürfte, und es folglich durch nichts anderes weiter da wäre. Gleichwohl kann man darum gar nicht in Abrede ſeyn, daſs deswegen dennoch die ganze Reihe in irgend einem intelligibeln Weſen gegründet ſeyn könne, welches von allen empiriſchen Bedingungen frei iſt, und den Grund der Möglichkeit der ganzen Reihe von Erſcheinungen enthält (C. 589. f. M. I, 679).

24. Hier wird aber nichts überſchwängliches (transſcendentes) behauptet. Es wird hier nicht das Daſeyn eines unbedingt nothwendigen Weſens bewieſen, auch nicht einmal die reale Möglichkeit einer bloſs intelligibeln Bedingung der Exiſtenz der Erſcheinungen der Sinnenwelt gezeigt, ſondern nur das Geſetz des bloſs empiriſchen Verſtandesgebrauchs (daſs alles empiriſche Daſeyn ein anderes ſolches Daſeyn vorausſetzt) dahin eingeſchränkt, daſs es nicht das Intelligibele für unmöglich erkläre. Es wird hier nur gezeigt, daſs die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer empiriſchen Bedingungen ganz wohl mit der willkührlichen Vorausſetzung einer nothwendigen (aber intelligibeln) Bedingung zuſammen beſtehen könne. Es wird hier nur die Antinomie, die durch die Idee der abſoluten Nothwendigkeit entſteht, dadurch aufgelöſet, daſs gezeigt wird, wie kein wahrer Widerſpruch zwiſchen den beiden Behauptungen derſelben anzutreffen ſei, mithin ſie beide wahr ſeyn können. Es mag immerhin ein ſolches ſchlecht-

hin nothwendiges Wesen, von dem der Begriff aus der Vernunft entspringt, zu welchem aber der Gegenstand nirgends in der Erfahrung gefunden wird (welches eben darum Verstandeswesen, oder intelligibeles Wesen heifst), an sich unmöglich seyn; so folgt doch das nicht aus der allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit des Daseyns aller sinnlichen Gegenstände, oder aus dem Princip für die Erfahrungsgegenstände, dafs man bei einem jeden derselben nach einem andern Daseyn fragen müsse, und sich blofs darum genöthigt sehe, sich auf eine Ursache aufser der Welt zu berufen. Die Vernunft geht ihren besondern Gang im Felde der Erfahrung, und ihren besondern Gang, wenn sie unabhängig von aller Erfahrung gebraucht wird (im transscendentalen Gebrauche) (C. 590. f. M. I, 680).

25. Sinnliche Gegenstände sind (als blofse sinnliche Vorstellungen) immer sinnlich bedingt, wir sind daher niemals berechtigt, bei irgend einem derselben aus diesem Zusammenhange der Reihe sinnlicher Vorstellungen herauszuspringen, und die Ursache seines Daseyns aufser diesem Zusammenhange zu suchen; das müfste aber geschehen, wenn die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich (nicht sinnliche Vorstellungen) und dabei zufällig wären, denn da wäre die Zufälligkeit nicht selbst Phänomen, müfste daher durchaus von irgend etwas schlechthin nothwendigen abhängen. Sich aber einen intelligibeln und dabei schlechthin nothwendigen Grund der ganzen Reihe der Erscheinungen (sinnlichen Vorstellungen, die als solche zufällig sind) denken, widerspricht gar nicht der Zufälligkeit derselben in der Erfahrung. So allein kann diese scheinbare Antinomie gehoben werden: jede sinnliche Bedingung ist wiederum sinnlich bedingt, darum kann aber doch der intelligibele Grund der ganzen Reihe der sinnlichen Bedingungen unbedingt seyn (C. 591. M. I, 631).

Digitized by

26. Der Gebrauch der Vernunft im Felde der Erfahrung, in Anſehung der Bedingungen des Daſeyns in der Sinnenwelt, wird durch die Einräumung eines intelligibeln Weſens nicht afficirt. Im Felde der Erfahrung treibt die Vernunft an, die Verſtandeserkenntniſs immer weiter fortzuſetzen, aber hier geht ſie nach dem Princip fort, daſs alles Daſeyn zufällig iſt. Sie geht alſo hier von dem Daſeyn M, wovon ein anderes Daſeyn N in der Erfahrung abhängt, zu dem Daſeyn L fort, wovon das erſtere Daſeyn M abhing, und ſo immer weiter. Aber ſie kommt dadurch immer wieder nur zu einem Daſeyn in der Erfahrung. Dieſer (weil er nicht, wie die conſtitutiven Grundſätze, den Gegenſtand angiebt, ſondern nur ihn zu ſuchen aufgiebt) regulative Grundſatz der Vernunft in ihrem Erfahrungsgebrauche macht es aber nicht unmöglich, daſs es nicht auch eine intelligibele Urſache geben könne. Das heiſst, es kann darum dennoch eine Bedingung (hier ein Daſeyn) geben, das auſser der Reihe der Erſcheinungen (im Intelligibeln), und mithin keiner ſinnlichen Bedingung und keiner Zeitbeſtimmung durch ein vorhergehendes Daſeyn unterworfen iſt. Denn eines ſolchen intelligibeln Daſeyns könnte die Vernunft bedürfen, um den Zuſammenhang in der Natur durch Mittel und Zwecke zu erklären, welcher ſich durch einen bloſsen mechaniſchen Zuſammenhang eines zufälligen Daſeyns mit dem andern nach Natururſachen nicht erklären läſst. Ein ſolches intelligibeles Daſeyn bedeutet dann nur, daſs es einen für uns bloſs transſcendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der ſinnlichen Reihe überhaupt gebe. Ein ſolches intelligibeles Daſeyn, das den Grund alles zufälligen Daſeyns in der Erfahrung enthält, iſt dann von allem dem, wovon die ſinnlichen Gegenſtände in der Erfahrung abhängen, ganz unabhängig, folglich nicht, wie dieſe, zufällig, ſondern ſchlechthin nothwendig; und dennoch iſt dieſe abſolute Nothwendigkeit des Grundes alles Empiriſchen nicht der empiriſchen Zufälligkeit

der Erfahrungsgegenſtände entgegen. Denn die Zufälligkeit der Erfahrungsgegenſtände betrifft bloſs den Erfahrungszuſammenhang, und iſt alſo, weil dieſer Zuſammenhang ſonſt aufhören, und folglich alle Erfahrung unmöglich werden würde, unbegrenzt. Die abſolute Nothwendigkeit hingegen betrifft ihren intelligibeln Grund, und hat mit dem Erfahrungszuſammenhang der Erſcheinungen gar nichts zu thun. In der Reihe der empiriſchen Bedingungen der Erfahrungsgegenſtände kann daher der Rückgang (Regreſſus) von einem Daſeyn zum andern ſehr wohl nie zu endigen ſeyn, wir können in der Erfahrung nie auf ein abſolut erſtes Daſeyn, das kein anderes Daſeyn weiter vorausſetzt, kommen, und dennoch kann die ganze Reihe der empiriſchen Bedingungen (weil es doch nur ſinnliche Vorſtellungen ſind, die aber ihren transſcendentalen Grund, ihrem Inhalt nach, nicht in unſerm Erkenntniſsvermögen haben) in irgend einem überſinnlichen ſchlechthin nothwendigen Weſen ihren transſcendentalen Grund haben (C. 592. f. M. I, 682).

27. Wir haben alſo geſehen, das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens iſt nicht logiſch unmöglich, d. h. es läſst ſich gar wohl ein ſolches Daſeyn denken. Wir haben aber hierdurch noch gar nicht eingeſehen, ob ein ſolches Weſen auch real möglich ſei, d. i. ob es auch wirklich exiſtiren könne, noch weniger aber, ob es in der That exiſtire. Die Idee eines ſolchen Weſens, auf dieſe Art vorgeſtellt, iſt kosmologiſch oder betrifft bloſs die Vollſtändigkeit (Totalität) der Bedingungen in der Sinnenwelt. Als ſolche iſt ſie transſcendental, d. i. unabhängig von aller Erfahrung und in keiner Erfahrung zu finden. Eine ſolche Idee wird aber transſcendent, d. i. ſie ſtellet jenſeits aller Erfahrungsgrenzen vorhanden ſeyn ſollende Gegenſtände vor. Dergleichen transſcendente Ideen haben für uns einen bloſs intelligibeln (in unſern Gedanken vorgeſtellten) Gegenſtand, und

es ist allerdings erlaubt, einen solchen Gegenstand, den wir, durch die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens genöthigt, als Ursache der Erscheinungen bloss in Gedanken haben (transscendentales Object), zuzulassen. Allein zu behaupten, dieser Gegenstand existire auch ausser unsern Gedanken, oder auch nur, er könne auch ausser unsern Gedanken existiren, dazu fehlt es uns gänzlich an Gründen. Nun nöthigt uns aber die Vorstellung, die ohne alle Erfahrung bloss aus unserer Vernunft entspringt, ja für die es nirgends in der Erfahrung einen Gegenstand giebt (die transscendental ist), von einem solchen Wesen, durch welches alles, was da ist, vorhanden ist, das aber durch kein anderes Wesen weiter vorhanden, sondern in sich selbst gegründet ist (die kosmologische Idee vom absolut nothwendigen Wesen), einen solchen Schritt über die Erfahrungsgrenzen hinaus zu wagen (sie ist transscendent). Denn das Daseyn keiner einzigen Erscheinung ist in sich selbst gegründet, innerhalb der Erfahrungsgrenzen ist alles zufällig, also stets bedingt oder von etwas anderm, ausser ihm, abhängig, nichts schlechthin (absolut) nothwendig. Hierbei können wir uns aber unmöglich beruhigen, weil wir dann nirgends den zureichenden Grund der Erscheinungen finden, und uns immer die Frage übrig bleibt, wo ist der empirische Inhalt der Erscheinung ursprünglich her? Wir werden also hierdurch genöthigt, uns nach etwas umzusehen, was gar nicht Erscheinung ist, sondern wirklich ausser unsern Gedanken existirt, das mithin als Gegenstand ausser unserm Erfahrungskreise liegt und bloss gedacht werden kann (intelligibel ist), und welches ein solches unabhängiges (nicht zufälliges) Daseyn habe, dass bei demselben nicht mehr die Frage statt finden könne, wodurch ist es vorhanden? Gäbe es solche Gegenstände, die der Verstand bloss denken kann, die aber nie durch die Sinne angeschauet werden können (intelligibele Gegenstände), so wären die Erscheinungen nur Arten, uns diese Gegenstände vorzustellen; diese Vorstel-

lungsarten hingen aber von der Beſchaffenheit unſrer Sinne und unſeres Erkenntniſsvermögens ab, und könnten bei einer andern Beſchaffenheit dieſer Vermögen auch anders ſeyn. Von jenen intelligibeln Gegenſtänden könnten wir uns aber keinen andern Begriff machen, als nach der Analogie der Erfahrungsbegriffe, d. i. ſo, daſs wir uns dieſelben als Urſachen, Wirkungen, Subſtanzen u. ſ. w. denken, weil dieſe Gegenſtände ſelbſt nicht durch Erfahrung erkannt werden können. Wir werden alſo unſere Kenntniſs ſolcher intelligibeln Gegenſtände, da wir von ihnen alles abſondern müſſen, was bloſs durch Erfahrung gegeben wird und zufällig iſt, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, d. i. ſolchen Begriffen, durch die wir uns jedes Ding zu denken genöthigt ſind (reinen Verſtandesbegriffen), ableiten müſſen. Daher führt uns nun unſere gegenwärtige Unterſuchung über die Denkbarkeit (logiſche Möglichkeit) eines ſchlechthin nothwendigen Weſens auf die Unterſuchung, was für ein Weſen, nach jenen reinen Verſtandesbegriffen, ein ſolches abſolut nothwendiges Weſen ſeyn könne (C. 593. ff. M. I, 683).

Gott,

als das allerhöchſte oder allervollkommenſte Weſen.

28. Um dieſen Abſchnitt des gegenwärtigen Artikels ganz zu verſtehen, vergleiche man den Artikel: Ideal. Denn das allerhöchſte oder allervollkommenſte Weſen iſt nichts anders als der Gegenſtand, den man ſich durch die Idee von einem Weſen, das der Inbegriff aller Realitäten iſt, denkt, alſo eine hypoſtaſirte, d. i. zu einer wirklich exiſtirenden Subſtanz gemachte, Idee (Ideal der reinen Vernunft). Wenn ſich nehmlich die Vernunft alle mögliche bejahende Beſtimmungen

(Prädicate), die den einzelnen Dingen der Sinnenwelt, in so fern sie zufällig sind, zukommen, selbst, oder den Grund derselben, in einem Wesen ohne alle Einschränkung befindlich, denkt, so ist das die Idee von einem Wesen, das die höchste Realität hat (oder Inbegriff aller Realitäten ist), weil die Realitäten (das, was durch die bejahenden Bestimmungen gedacht wird) aller übrigen Wesen als von ihm abgeleitet gedacht werden. Dieses Wesen ist durch seinen blosen Begriff vollkommen bestimmt, z. B. es ist ein einiges Wesen, weil es sonst nicht der Inbegriff und der Grund aller Realitäten seyn könnte; es ist ein einfaches Wesen, weil es sonst aus vielen abgeleiteten Wesen zusammengesetzt, folglich von diesen abhängig, und also nicht der Grund der Abhängigkeit dieser doch von ihm abzuleitenden Wesen wäre (C. 607. M. I, 701.); es ist allgenugsam, weil es sonst nicht der Inbegriff aller Realitäten seyn könnte; ewig, weil es sonst einen Anfang gehabt haben, folglich ein anderes Daseyn voraussetzen müsste; unendlich, denn es ist der Inbegriff aller Realitäten, deren jede in ihrer Art unbeschränkt gedacht werden muss. Mit einem Wort, dieses Wesen kann, in seiner unbedingten Vollständigkeit, durch alle Prädicamente oder reinen Verstandesbegriffe bestimmt werden. Dies ist nun der Begriff eines allerhöchsten, oder auch eines allervollkommensten Wesens, wie es durch blose Begriffe aus der Vernunft, durch die Vorstellung des unbedingten Inbegriffs alles Möglichen, als Realgrund alles in der Erfahrung Wirklichen, entspringt. Dies ist aber der Begriff von Gott, oder von der obersten Ursache der Natur, deren Daseyn, weil es nicht abgeleitet seyn könnte, unabhängig, d. i. absolut nothwendig seyn müsste. Das heisst nun Gott in transscendentalem Verstande, oder ohne dass dabei irgend eine Vorstellung aus der Erfahrung vorausgesetzt wird, gedacht. Wir haben nehmlich zu diesem Begriff von Gott nicht nöthig gehabt, etwa nachzusehen, wie sein Werk, die Na-

Digitized by Google

tur, beſchaffen ſei, um ihn daraus kennen zu lernen; ſondern wir haben ihn ganz aus dem Begriff des höchſten oder vollkommenſten Weſens ſelbſt, folglich aus der Idee, ſo wie ſie aus der Vernunft entſpringt, beſtimmt. Den Gegenſtand ſelbſt nun, der durch dieſen Begriff (dieſe Idee) gedacht wird, nennt Kant das Ideal der reinen Vernunft, weil er durch dieſen Begriff allein ſchon durchgängig ſo beſtimmt iſt, daſs es nicht mehrere ſolche Gegenſtände geben kann, er auch nicht andere Beſtimmungen haben kann, als Realitäten, und folglich eben ſo durchgängig beſtimmt iſt, wie es ſonſt nur mit einem Individuum in der Anſchauung, nie aber mit einem Begriff, der Fall iſt. Man kann ſich nun eine Wiſſenſchaft denken, welche bloſs in der Unterſuchung dieſes Ideals beſtände, dies würde alſo eine transſcendentale Theologie oder Wiſſenſchaft von Gott ſeyn, in ſo fern er aus bloſser Vernunft, ohne alle Beziehung auf Erfahrung, erkennbar ſeyn ſoll (C. 608. M. I, 705).

29. Allein, nun iſt die Frage, exiſtirt auch ein ſolches höchſtes Weſen? Hat dieſe Idee nicht etwa eine ganz andere Beſtimmung, als die, uns von dem Daſeyn eines höchſten Weſens zu überzeugen? Und kann man zugeben, man könne ſich vom Daſeyn irgend eines Dinges dadurch überzeugen, daſs man bloſs den Begriff dieſes Dinges entwickele, ſo daſs man, wenn man dieſen Begriff gehörig kenne, geſtehen müſſe, der Gegenſtand, den man ſich in dieſem Begriff denke, ſei vorhanden? Wozu dieſe Idee von einem höchſten Weſen in ſpeculativer Abſicht eigentlich dienen ſoll, wird in dem Artikel: Ideal, gezeigt werden. Hier haben wir es nur hauptſächlich mit der Unterſuchung zu thun, ob das Daſeyn eines ſolchen Ideals bewieſen werden könne.

30. Es ſind nur drei Arten, das Daſeyn Gottes aus ſpeculativer Vernunft zu beweiſen, möglich. Entweder

a. der Beweis fängt von einer bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besondern Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, z. B. dass in derselben ein Zusammenhang nach Zwecken und Mitteln sei, dass in derselben alles in seiner Art vollkommen sei, u. s. w. und steigt von dieser Beschaffenheit zur höchsten ausser der Sinnenwelt befindlichen Ursache derselben hinauf, nach dem Gesetze, dass alles seine Ursache haben müsse. Dieser Beweis heisst der physikotheologische; oder

b. man schliesst von einer unbestimmten Erfahrung (d. h. die beschaffen seyn mag, wie sie will) auf eine höchste Ursache. Dieser Beweis heisst der kosmologische; oder

c. man abstrahirt von aller Erfahrung, und schliesst aus blossen Begriffen *a priori* auf eine höchste Ursache. Dieser Beweis heisst der ontologische.

In dieser jetzt angegebenen Ordnung ist die menschliche Vernunft von dem einen Beweise zu dem andern fortgeschritten. Es soll nun gezeigt werden, dass sie alle drei nichts beweisen; weil aber die beiden letzten dem ersten, und der dritte den beiden ersten zum Grunde liegen, so wollen wir sie in der umgekehrten Ordnung untersuchen (C. 618. f. M. I, 718. 719.).

Der ontologische Beweis.

51. Der Schluss: ich existire als ein zufälliges Wesen, also muss auch ein schlechthin nothwendiges Wesen existiren, scheint dringend und richtig zu seyn, und doch machen es uns alle Begriffe des Verstandes gänzlich unmöglich, uns einen Begriff von einem solchen absolut nothwendigen Wesen zu machen (M. I, 720. C. 620.). Unter dem Begriff

eines schlechthin nothwendigen Wesens denken wir uns eigentlich nichts (reales). Denn die Wort- oder Namenerklärung, dass es etwas sei, dessen Gegentheil unmöglich ist, enthält die logische Nothwendigkeit, oder dass das Gegentheil nicht denkbar sei. Da fragt es sich aber immer: warum sollte es undenkbar seyn, da doch hier kein Widerspruch in dem Begriff liegt? Will man aber die Realerklärung geben, dass es etwas sei, dessen Gegentheil real unmöglich ist, weil es von keinen Bedingungen abhängt, so ist diese Erklärung negativ, wir werfen nur alle Bedingungen weg, da bleibt mir aber nichts übrig, was ich denken kann (M. I, 721. C. 620. f.). Nun hat man zwar sogar versucht, Beispiele von schlechthin nothwendigen Dingen zu geben, z. B. dass ein Triangel nothwendig drei Winkel haben müsse. Allein in allen solchen Beispielen ist die unbedingte Nothwendigkeit in den Urtheilen und nicht in den Dingen. Nehmlich unter der Bedingung, dass es Triangel, oder dreieckigte, d. i. dreiwinklichte Figuren giebt, müssen sie freilich nothwendig drei Winkel haben. Allein das ist die logische Nothwendigkeit, dass ich von dem Triangel nicht eine Bestimmung aussagen kann, die dem Begriff desselben widerspricht (M. I, 722. 723. C. 621. f.). Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile (in welchem im Prädicat dasselbe gesagt wird, was im Subject gedacht wird) aufhebe (verneine), und doch das Subject behalte, so entsteht ein Widerspruch, z. B. einen Triangel setzen (als vorhanden annehmen), und doch die drei Winkel desselben läugnen, ist widersprechend, hebe ich aber das ganze Subject auf (läugne ich, dass es überhaupt einen Triangel giebt), so kann ich auch ohne Widerspruch das Prädicat aufheben, und diese Aufhebung des ganzen Urtheils ist gar nicht widersprechend. Gott ist allmächtig, das ist ein schlechthin nothwendiges Urtheil, wenn nehmlich ein Gott gesetzt wird (d. i. ein unendliches Wesen als vorhanden vorausgesetzt wird). Der Gedanke: Gott ist

nicht, enthält aber die Aufhebung des ganzen Subjects, und hierin ist kein Widerspruch (M. I, 724. C. 622). Wenn ich also das Prädicat eines Urtheils zusammt dem Subject aufhebe, so kann niemals ein Widerspruch entstehen, der in diesem Urtheile läge, dass das Subject nicht ist. Man kann auch nicht sagen, es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können; denn das hiesse, es giebt schlechthin nothwendige Subjecte, welches eben bewiesen werden soll (M. I, 725. C. 623. f.).

32. Wider alle diese allgemeinen Schlüsse (deren Richtigkeit jeder Mensch zugeben muss) stellet man nun den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes gleichsam als eine Thatsache auf; und dieser Beweis heisst, so wie ihn Descartes (*Resp. ad secund. obj. p.* 105.) vorträgt, also: was im Begriffe einer Sache enthalten ist, das ist von derselben wahr, oder lässt sich mit Wahrheit von derselben behaupten. Nun ist Gott das vollkommenste Wesen, also liegt in dem Begriffe desselben vollkommenes, nothwendiges Daseyn; folglich ist er da oder existirt. Leibnitz sagt nun, diesem Beweise fehle nichts, als dass die Möglichkeit des vollkommensten Wesens nicht bewiesen sei. Dies ergänzt nun Leibnitz so: das vollkommenste Wesen enthält keine Negation (man kann ihm keine verneinende Bestimmungen beilegen, so dass dadurch bejahende Bestimmungen in ihm aufgehoben würden), mithin enthält er keinen Widerspruch, und ist daher möglich. Da nun Gott möglich ist, so existirt er auch wirklich (Tiedemanns Geist der specul. Philosoph. VI. B. S. 125 u. 430). Er ist möglich heisst hier innerlich oder logisch möglich, d. i. er lässt sich denken, der Begriff enthält keinen Widerspruch; aber kann er darum auch existiren, ist darum ein solcher Gegenstand auch äusserlich, d. i. real möglich? Zu dem Begriff des Dinges auch das Daseyn, oder die Wirklichkeit, desselben rechnen, ist ein Widerspruch; denn der Begriff des Dinges ist ja die blosse Vorstellung desselben in Ge-

danken, die Wirklichkeit beſteht aber darin, daſs es nicht die bloſse Vorſtellung in Gedanken, ſondern der Gegenſtand ſelbſt auſser den Gedanken iſt. Der Satz: in dem Begriff des vollkommenſten Weſens liegt auch nothwendiges Daſeyn, wäre auch eine bloſse Tautologie (ein Satz, der im Prädicat das mit andern Worten ſagt, was ſchon durchs Subject geſagt iſt). Er hieſse ſo viel, als, das Weſen, das alle Vollkommenheiten, und unter dieſen auch die Exiſtenz hat, das hat die Exiſtenz. Kann das Daſeyn ſchon im Begriff eines Dinges liegen, ſo iſt entweder der Begriff mit dem Dinge ſelbſt einerlei, weil ſich beide dann nicht mehr durch ihren ſpecifiſchen Unterſchied, das Daſeyn, unterſcheiden; oder das Daſeyn wird mit dem Begriff angenommen, und dann wieder aus dem Begriff, als zu ihm gehörend, geſchloſſen. Allein das Daſeyn kann nie in dem Begriff eines Dinges liegen, ſondern es iſt von jedem Begriff immer noch die Frage, iſt auch ein ſolches Ding, als in dem Begriff gedacht wird, vorhanden? Und folglich bleibt der Begriff immer noch übrig, wenn man auch das Daſeyn in Gedanken aufhebt; dadurch entſteht kein Widerſpruch. Man ſehe hierüber auch den Artikel Daſeyn, 14. (C. 624. ff. M. I, 726. 727.).

33. Was iſt die eigentliche Urſache der Schwierigkeit bei der Frage nach dem Daſeyn eines allervollkommenſten Weſens? Keine andere als die, daſs wir das Daſeyn deſſelben durch die bloſse Kategorie des Daſeyns ohne alles Schema (ohne daſs wir es in eine beſtimmte Zeit ſetzen, ohne ein Wann und, ohne es in den Raum zu ſetzen, ohne ein Wo) denken müſſen. Mithin fehlt es uns an einem Merkmal, das Daſeyn des vollkommenſten Weſens von der bloſsen Möglichkeit deſſelben (alſo das Ding ſelbſt von dem Begriff deſſelben) zu unterſcheiden. Denn das Daſeyn der Erſcheinungen unterſcheidet ſich von der bloſsen Möglichkeit derſelben dadurch,

Digitized

dafs das blofs mögliche Ding als in irgend einer (unbeſtimmten) Zeit exiſtirbar gedacht, das wirkliche Ding aber in einer beſtimmten Zeit entweder ſelbſt empfunden, oder doch als mit irgend einer Empfindung nach nothwendigen Erfahrungsgeſetzen zuſammenhängend erkannt wird (z. B. dafs eine Stadt Rom exiſtirt, ob wir ſie wohl niemals ſehen). Bei dem allervollkommenſten Weſen, das als ein Ding an ſich, nicht in den Sinnen, alſo nicht in Raum und Zeit iſt, fällt Raum und Zeit, die Empfindung und jedes Erfahrungsgeſetz weg, wo iſt da alſo ein Merkmal, die Wirklichkeit von der bloſsen Möglichkeit zu unterſcheiden? Nun kann man wohl angeben, was man damit meine, wenn man ſagt, der Gegenſtand müſſe noch vom Begriff unterſchieden werden, nehmlich dafs noch etwas auſser dem Gedanken ſei, was in dem Begriff gedacht werde. Allein dies iſt blofs ein verneinender Satz, und wir können uns ſchlechterdings keine Vorſtellung davon machen, wie noch etwas, das nicht im Raum und auch nicht Gedanke ſei, vorhanden ſeyn könne. Wir ſchieben ein ſchematiſches Irgendwoſeyn in Gedanken unter (C. 628. f. M. I, 730.), ſ. Daſeyn, 15.

34. Der Begriff eines höchſten oder vollkommenſten Weſens iſt eine in mancher Abſicht ſehr nützliche Idee (ſ. Idee und Ideal); aber eine bloſse Idee (und folglich auch dieſe) iſt ganz unfähig, uns zu der Erkenntniſs zu verhelfen, ob ein Gegenſtand exiſtire oder nicht. Sie vermag nicht einmal uns zu belehren, ob ein Ding real möglich ſei, oder exiſtiren könne. Leibnitz hat folglich nicht die Möglichkeit des höchſten Weſens *a priori*, aus der bloſsen Idee deſſelben, eingeſehen, wie er ſich ſchmeichelte; weil das Merkmal der Möglichkeit ſynthetiſcher Erkenntniſſe (dergleichen die Erkenntniſs des Daſeyns eines Dinges iſt) immer nur in der Erfahrung geſucht werden muſs. Die-

ſer ſo berühmte ontologiſche oder auch Carteſianiſche *) Beweis, für das Daſeyn eines höchſten Weſens, aus bloſsen Begriffen des reinen Verſtandes, welche die Vernunft durch den Begriff des Unbedingten zu Ideen erhebt (z. B. die Realität, vermittelſt der Vorſtellung des Inbegriffs alles deſſen, was in einzelnen ſinnlichen Gegenſtänden einzeln anzutreffen iſt, zur Idee einer unbedingten Vollſtändigkeit aller Realitäten, oder eines vollkommenſten Weſens), beweiſet alſo nichts. Es iſt an dieſem Beweiſe alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Menſch möchte wohl eben ſo wenig aus bloſsen Ideen an Einſichten reicher werden, als ein Kaufmann dadurch an Vermögen, daſs er in der Rechnung ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängte, um den Zuſtand ſeines Vermögens zu verbeſſern (C. 629. f. M. I, 752. 733.), ſ. übrigens Ontotheologie.

Der kosmologiſche Beweis.

35. Es war etwas ganz Unnatürliches (denn in allen andern Fällen kann man nie aus dem bloſsen Begriff eines Dinges ſein Daſeyn beweiſen) und eine bloſse Neuerung des Schulwitzes, daſs man es verſuchte, aus einer ganz willkührlich entworfenen (obwohl, zu einem andern Zweck, aus der Vernunft entſprungenen) Idee das Daſeyn des ihr entſprechenden Gegenſtandes auszuklauben. In der That wür-

*) Anſelmus, Erzbiſchof von Canterbury, einer der berühmteſten Prälaten ſeiner Zeit, der den 21. April 1109. in dem 76. Jahre ſeines Alters ſtarb, hat dieſen Beweis für das Daſeyn Gottes zuerſt gebraucht. Descartes hat ihn nur in groſses Anſehen gebracht. Aber Thomas von Aquino widerlegte ihn ſchon (Bayle Wörterbuch, Artik. Anſelmus. *Anſelm. Cantuar. Proſolog. c. 2. et pro inſipiente p.* 35. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. IV. B. S. 256. f.).

de man auch nicht auf dieſen Weg gekommen ſeyn, forderte nicht die Vernunft zur Exiſtenz des Zufälligen irgend etwas Nothwendiges (bei dem man im Aufſteigen von Daſeyn zu Daſeyn ſtehen bleiben könne), und wäre nicht die Vernunft dadurch genöthigt worden, einen für das abſolut nothwendige Weſen paſſenden Begriff aufzuſuchen. Dieſen glaubte man nun in der Idee eines allerrealeſten Weſens zu finden, und ſo wurde dieſe nun zur beſtimmten Kenntniſs desjenigen Weſens gebraucht, von deſſen nothwendigem Daſeyn man ſchon anderweitig überredet war (nehmlich zur Kenntniſs des ſchlechthin nothwendigen Weſens). Indeſſen verhehlte man ſich dieſen natürlichen Gang der Vernunft, und verſuchte den Beweis von dem Begriff des allerrealeſten (vollkommenſten) Weſens anzufangen, und die Nothwendigkeit ſeines Daſeyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen beſtimmt war. So entſprang der verunglückte ontologiſche Beweis, der weder für den natürlichen und geſunden Verſtand, d. i. den, der für gemeine Erkenntniſſe zureicht, noch für die ſchulgerechte Prüfung genugthuend iſt (C. 631. f. M. I, 734.). Der kosmologiſche Beweis behält dieſe Verknüpfung der abſoluten Nothwendigkeit mit der höchſten Realität (Vollkommenheit) bei, ſchlieſst aber von der erſtern auf die letztere. So kömmt der Beweis wieder in das Geleis einer wenigſtens natürlichen Schlufsart, welche für den gemeinen und auch für den ſpeculativen Verſtand die meiſte Überredung bei ſich führt. Dieſe Schlufsart, von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Weſens auf deſſen unbegrenzte Realität, zieht auch ſichtbarlich die erſten Grundlinien zu allen Beweiſen der natürlichen Theologie, denen man jederzeit nachgegangen iſt und ferner nachgehen wird. Alle die andern Beweiſe ſind der mit Laubwerk und Schnörkeln verzierte und verſteckte kosmologiſche. Leibnitz nannte dieſen kosmologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes den Beweis *a contingentia mundi*,

Digitized by Google

d. h. von der Zufälligkeit der Welt, und er ist kein anderer als der in 7. vorgetragene, nur mit dem Unterschiede, dass er aus der kosmologischen Reihe heraus und auf eine Idee (vom allerrealesten Wesen) überspringt, und daher der (nicht reine, sondern) gemischte kosmologische Beweis heissen sollte (s. 11.). Dieser Beweis selbst ist im Artikel Cosmotheologie, 4. bereits vorgetragen, und die Schlussfolge beruhet auf dem vermeintlich *) transscendentalen Naturgesetze: dass alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben müsse, bis sich die vollständige Reihe in einer schlechthin nothwendigen Ursache endigen müsse, welche aber (und dies ist der diesem Beweise eigenthümliche Sprung, weswegen er der gemischte kosmologische heisst) nur das allerrealeste Wesen seyn könne (C. 631 — 634. M. I, 734-735.).

36. Dieser Beweis ist aber im Grunde kein anderer, als der ontologische, der in 31. ff. vorgetragen worden ist. Denn er thut nur einen Schritt

---

*) Der Begriff des Zufälligen kann nicht mit dem der Causalität unmittelbar verknüpft werden. Es ist also kein transscendentaler Satz, dass alles Zufällige eine Ursache, sondern dass die Entstehung alles Zufälligen oder alle Veränderung eine Ursache habe, woraus dann folgt, dass wenn die Ursache nicht wäre, auch die Wirkung nicht seyn würde, und sie folglich zufällig ist. Hieraus folgt, dass einiges Zufällige eine Ursache hat. Behauptet man aber, dass alles Zufällige eine Ursache habe, so verstehet man schon unter zufällig, was nur als Folge wovon existiren kann. Wollte man aber unter zufällig verstehen, etwas, dessen Gegentheil möglich ist, und bei dem Begriff gänzlich von Ursache und Wirkung abstrahiren, so lässt sich gar nicht begreifen, ob es eine Ursache habe oder nicht, ob sein Daseyn also von etwas anderm abhängig, d. i. ob es real zufällig sei. Es lässt sich wohl denken, dass keine Materie sei, aber daraus folgerten die Alten doch nicht, dass sie zufällig sei, sondern viele hielten sie vielmehr für nothwendig (C. 290. f.).

von der Erfahrung zum Daſeyn eines nothwendigen Weſens, und, um zu zeigen, welches dieſes nothwendige Weſen ſei, wird er in der Fortſetzung (ſ. Cosmotheologie, 4, b.) der ontologiſche Beweis; und dieſer letztere enthält auch eigentlich die beweiſende Kraft (*nervum probandi*) in dem kosmologiſchen Beweiſe (M. I, 738.). Alle Blendwerke im Schlieſsen entdecken ſich am leichteſten, wenn man ſie auf ſchulgerechte Art, d. i. nach den Regeln der Logik, vor Augen ſtellt. Hier iſt eine ſolche Darſtellung (C. 634. ff. M. I, 739.). Wenn der Satz:

a) ein jedes ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt zugleich das allerrealeſte Weſen,

als worin eigentlich die beweiſende Kraft des gemiſchten kosmologiſchen Beweiſes liegt, richtig iſt, ſo muſs er ſich *per accidens* (verändert, d. i. ſo, daſs der allgemeine Satz ein beſonderer wird) umkehren laſſen. Dann heiſst er ſo:

b. einige allerrealeſte Weſen ſind zugleich nothwendige Weſen.

Nun iſt aber ein allerrealeſtes (vollkommenſtes) Weſen (*ens realiſſimum*) von dem andern in keinem Stücke unterſchieden, alſo muſs ſich obiger Satz a. auch ſchlechthin (*ſimpliciter*, d. i. ſo, daſs die Quantität des Satzes dieſelbe bleibt, und folglich der umgekehrte Satz wieder allgemein iſt) umkehren laſſen. Dann heiſst er ſo:

c. ein jedes allerrealeſtes Weſen iſt zugleich das ſchlechthin nothwendige Weſen.

Dies iſt aber die Behauptung des ontologiſchen Beweiſes (C. 636. M. I, 740.). Der kosmologiſche Beweis begeht alſo ſogar eine *ignoratio elenchi*, oder den logiſchen Fehler, daſs er das gar nicht trifft, worauf es doch ankömmt; denn er verheiſst uns ei-

nen neuen Fufssteig, und bringt uns auf den alten zurück (C. 637. M. I, 741.).

37. Es sind eigentlich folgende vier dialektische Anmafsungen in diesem Beweise:

a. Der transscendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliefsen, der aber nur für die Dinge in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, weil die Zufälligkeit die Abhängigkeit des Daseyns heifst; dafs es aber eine Ursache ist, wovon das Daseyn abhängt, rührt daher, weil die Entstehung des Zufälligen eine Veränderung ist, die nach dem transscendentalen Gesetze der Natur, dafs alle Veränderung eine Ursache hat, eine Ursache haben mufs, welches aber nur in der Sinnenwelt, nicht über die Sinnenwelt hinaus, wie hier, Gültigkeit hat;

b. Der Schlufs von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache derselben aufser der Sinnenwelt. Dieser Schlufs hat gar keine Gültigkeit für die erste Ursache, wenn sie auch in der Sinnenwelt seyn sollte, weil, wenn er beweisend seyn sollte, die Sinnenwelt ein Inbegriff von Dingen an sich seyn müfste. Noch weniger aber kann man mit diesem Beweise über die Sinnenwelt hinaus kommen;

c. Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, die Weglassung aller Bedingungen für die Vollendung seines Begriffs zu halten, da man doch durch diese Weglassung nun gar nichts mehr begreifen kann (s. 31.);

d. Die Verwechſelung der logiſchen Möglichkeit des Begriffs von einem Inbegriff aller Realität (daſs in demſelben kein Widerſpruch iſt) mit der transſcendentalen Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt (daſs auch ein ſolches Weſen vorhanden ſeyn könne), welche letztere man nur von Gegenſtänden der Erfahrung wiſſen kann (M. I, 744. 745. C. 637. f.).

Der kosmologiſche Beweis thut alſo der Frage wegen des Daſeyns des abſolut nothwendigen Weſens kein Genüge. Man kann dieſes Daſeyn nicht mit apodiktiſcher Gewiſsheit behaupten. Es mag zuläſsig ſeyn, eine Urſache anzunehmen, von der ſich alle möglichen vorhandenen Wirkungen ableiten laſſen; aber es läſst ſich nicht behaupten, daſs ſie ein abſolut nothwendiges Daſeyn habe; denn ſonſt müſste auch die Erkenntniſs dieſes Daſeyns abſolute Nothwendigkeit haben, oder ſich dieſes Daſeyn auch nicht einmal in Gedanken aufheben laſſen (C. 638. ff. M. I, 744. 745.).

38. Die ganze Aufgabe in Anſehung des Daſeyns eines allervollkommenſten Weſens (transſcendentalen Ideals) kommt darauf an, entweder zu der abſoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgend einem Dinge die abſolute Nothwendigkeit zu finden; das eine würde auch das andere möglich machen. Aber beides überſteigt gänzlich alle äuſserſten Beſtrebungen, unſern Verſtand über dieſen Punct zu befriedigen, alle Verſuche, ihn wegen dieſes ſeines Unvermögens zu beruhigen (C. 640. f. M. I, 746.). Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, ſo unentbehrlich bedürfen, iſt der wahre Abgrund für den menſchlichen Verſtand. Selbſt die Ewigkeit macht lange den ſchwindlichten Eindruck nicht aufs Gemüth, ſo ſchauderhaft er-

haben ſie auch ein Haller *) ſchildern mag; denn ſie miſst nur die Dauer der Dinge, aber trägt ſie nicht. Man kann ſich des Gedankens nicht erwehren und ihn auch nicht ertragen, daſs ein Weſen gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, und alles Übrige iſt bloſs durch meinen Willen vorhanden (C. 641. M. I, 747.). Viele Kräfte der Natur bleiben für uns unerforſchlich, denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug

---

*) So ſagt z. B. Haller in ſeinem unvollendeten Gedicht über die Ewigkeit, das er im Jahr 1736 verfertigt hat:

Als mit dem Unding noch das neue Weſen rang,
Und, kaum noch reif, die Welt ſich aus dem Abgrund ſchwang,
Eh' als das Schwere noch den Weg zum Fall gelernet,
Und auf die Nacht des alten Nichts
Sich goſs der erſte Strom des Lichts,
Warſt du (Ewigkeit), ſo weit als itzt, von deinem Quell entfernet.
Und wenn ein zweites Nichts wird dieſe Welt begraben,
Wenn von dem All nichts bleibet als die Stelle;
Wenn mancher Himmel noch von andern Sternen helle,
Wird ſeinen Lauf vollendet haben;
Wirſt du ſo jung als jetzt, von deinem Tod gleich weit,
Gleich ewig künftig ſeyn wie heut.
Die ſchnellen Schwingen der Gedanken,
Wogegen Zeit und Schall und Wind
Und ſelbſt des Lichtes Flügel langſam ſind,
Ermüden über dir und hoffen keine Schranken.
Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebürge Millionen auf;
Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welten hin,
Und wenn ich auf der March des Endlichen nun bin,
Und von der grauſen Höhe
Mit Schwindeln wieder nach dir ſehe,
Iſt alle Macht der Zahl, vermehrt mit tauſend Malen,
Noch nicht ein Theil von dir,
Ich tilge ſie und du liegſt ganz vor mir.

nachſpüren; das den Erſcheinungen zum Grunde liegende transſcendentale Object (d. i. der überſinnliche Grund, der da macht, daſs unſerer Sinnlichkeit dieſer und kein anderer Stoff gegeben iſt.) iſt und bleibt für uns unerforſchlich, wir können es, als auſser dem Felde der Erſcheinungen befindlich, mit unſerer Erkenntniſs nicht erreichen. Ein Ideal der reinen Vernunft aber, wie das allervollkommenſte Weſen, kann nicht unerforſchlich heiſsen, denn es hat weiter keine Beglaubigung ſeiner Realität aufzuweiſen, als das Bedürfniſs der Vernunft, vermittelſt der Vorſtellung dieſes Weſens alle ſynthetiſche Einheit der Erkenntniſs zu vollenden. Da es alſo nicht einmal als denkbarer Gegenſtand gegeben iſt, ſo iſt es auch nicht als ein ſolcher unerforſchlich, vielmehr muſs dieſer Gegenſtand, als bloſse Idee, in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz und ſeine Auflöſung finden, und alſo, was ſie eigentlich iſt und bedeuten ſoll, erforſcht werden können; denn von unſern Begriffen Rechenſchaft geben, heiſst ja eben Vernunft haben (C. 641. M. I, 748.).

39. Entdeckung und Erklärung des dialektiſchen Scheins in allen transſcendentalen Beweiſen des Daſeyns eines ſchlechthin nothwendigen Weſens. Beide bisher geführten Beweiſe (der ontologiſche, 31. ff. und der kosmologiſche, 35. ff.) waren transſcendental, d. i. ganz unabhängig von Gründen aus der Erfahrung (empiriſchen Principien) verſucht. Denn obgleich der kosmologiſche eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, ſo iſt er doch nicht aus irgend einer beſondern Beſchaffenheit derſelben, ſondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durch die Erfahrung (das empiriſche Bewuſstſeyn) überhaupt gegebene Exiſtenz geführt, und verläſst ſogar dieſen Gang, um ſich auf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Was iſt nun in dieſen transſcendentalen Beweiſen die Urſache des dialektiſchen, aber natürlichen Scheins, welcher die

Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit und höchſten Realität verknüpft, und eine bloſse Idee zu einem wirklichen ſubſtanziellen Gegenſtande macht (realiſirt und hypoſtaſirt)? Was iſt die Urſache der Unvermeidlichkeit, etwas als an ſich nothwendig unter den exiſtirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich vor dem Daſeyn eines ſolchen Weſens zurückzubeben; und wie fängt man es an, daſs ſich die Vernunft hierüber ſelbſt verſtehe, und aus dem ſchwankenden Zuſtande eines ſchüchternen und immer wieder zurückgenommenen Beifalls zur ruhigen Einſicht gelange? (C. 642. f. M. I, 749.). Setzt man irgend eine Exiſtenz voraus, ſo kann man der Folgerung nicht ausweichen, daſs auch irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Auf dieſem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht ſicheren) Schluſſe beruhete der kosmologiſche Beweis. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, ſo kann ich mir ſein Daſeyn doch niemals als ſchlechterdings nothwendig vorſtellen (ich frage immer, wo iſt es her?). Das heiſst, ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Exiſtirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, ich kann aber niemals von einem nothwendigen Weſen anfangen (C. 643. f. M. I, 750.). Wenn ich hiernach

a. zu exiſtirenden Dingen überhaupt etwas nothwendiges denken muſs;

b. kein Ding an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt (und im Stande) bin:

ſo können auch Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge an ſich ſelbſt angehen, weil ſonſt beides einander contradictoriſch entgegengeſetzt ſeyn würde, und nicht zuſammen ſtatt haben könnte. Folglich können dieſe beiden Grundſätze nicht objective Principien ſeyn, ſondern ſie ſind regulative Principien, welche nichts anders ſagen, als,

ihr ſollt an den Gegenſtänden der Erfahrung alles als bedingt nothwendig, und nichts als abſolut nothwendig betrachten (M. I, 751. C. 644. f.); aber ihr müſſet auſserhalb der Reihe der Erfahrungen (der Welt) ein ſchlechthin nothwendiges Weſen annehmen (nicht, um es als wirklich vorhanden zu betrachten, und es ſo zu einem Grund einzelner Wirkungen und Zweckverbindungen in der Natur zu gebrauchen, welches eigentlich allen Vernunftgebrauch zerſtören und alle Einſicht in die Natur unmöglich machen würde, ſondern) um alles Daſeyn der Erſcheinungen durch dieſen Begriff unter Eine Einheit (Einen Grund, in dem alles gegründet ſei) zuſammen zu faſſen. In der Welt aber könnet ihr niemals das ſchlechthin nothwendige Weſen finden, weil der Satz b. euch gebietet, alle Urſachen in der Erfahrung, und jedes Daſeyn in derſelben (d. i. alles, was unter dem Begriff eines nothwendigen Weſens, als des Grundes ſeines Daſeyns, zuſammengefaſst iſt) jederzeit als abgeleitet von einem andern Daſeyn in der Erfahrung anzuſehen (C. 644. f. M. I, 752.). Die Philoſophen des Alterthums, Anaxagoras, Plato, Ariſtoteles u. ſ. w. ſehen alle Form der Materie als zufällig und alle Materie als urſprünglich und nothwendig an. Allein die Materie iſt nicht abſolut nothwendig, weil jede Beſtimmung derſelben, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, welche das Reale derſelben ausmacht, wodurch ſie empfunden und folglich Gegenſtand der Erfahrung wird, eine Wirkung iſt, die folglich ihre Urſache haben muſs, und weil auch die Materie ſich in Gedanken aufheben und wegdenken läſst. Daſs aber die Alten ſich die Materie als nothwendig dachten, rührt daher, weil ſie als das immer vorhandene, nicht entſtehende und nicht vergehende Subſtrat aller Veränderungen (als Subſtanz) muſs gedacht werden. Das hindert aber nicht, daſs man nicht dieſes Subſtrat mit allem, was ihm inhärirt, die Subſtanz mit allen Accidenzen, die Materie mit allen ihren Veränderungen wegdenken könnte.

Digitized by Google

Folglich ist sie nicht absolut nothwendig (M. I, 753. C. 645. ff.). Das Ideal des höchsten Wesens (das allerrealeste Wesen als wirkliches Individuum) ist also, wie aus diesen Betrachtungen folgt, nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen, nothwendigen Ursache entspringe. Es ist aber der Schein unvermeidlich (natürlich), sich dieses formale Princip als constitutiv (als setze es die wirkliche Beschaffenheit eines wirklichen Dinges fest) vorzustellen. Denn, so wie der Raum, weil er alle Gestalten (die lediglich nur verschiedene Einschränkungen desselben sind) ursprünglich möglich macht, unvermeidlich für ein an sich selbst gegebener, für sich bestehender Gegenstand gehalten wird, so ist es auch unvermeidlich, die Idee des allerrealesten Wesens, als der obersten Ursache, für einen Gegenstand an sich zu halten (M. I, 754. C. 647. f.).

Der physikotheologische Beweis.

40. Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt (im ontologischen Beweise) noch die Erfahrung von irgend einem Daseyn überhaupt (im kosmologischen Beweise) das Daseyn eines höchsten Wesens beweisen kann; so fragt sichs nun noch, ob nicht eine bestimmte Erfahrung von der Beschaffenheit und Anordnung eines vorhandenen Dinges dieses leisten könne? Ein solcher Beweis würde der physikotheologische heissen können. Sollte dieser auch unmöglich seyn, so ist überall kein genugthuender Beweis aus blos speculativer Vernunft für das Daseyn eines höchsten Wesens möglich (C. 648. M. I, 755.). Man wird nach allen vorhergehenden Bemerkungen bald einsehen, dass der Bescheid auf diese Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet

werden könne. Denn wie kann jemals eine Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemeſſen ſeyn ſollte (alſo eine Wirkung, aus der man die wirkliche Beſchaffenheit des allerrealeſten Weſens herleiten könnte)? Darin beſteht ja eben das Eigenthümliche einer Idee (Vorſtellung des Unbedingten, da in der Erfahrung alles bedingt iſt), daſs ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren, d. i. vollkommen ähnlich und gleich ſeyn kann. Die transſcendentale Idee von einem ſchlechthin nothwendigen, allgenugſamen Urweſen iſt ſo überſchwänglich groſs, ſo hoch über jeden Erfahrungsgegenſtand, der jederzeit bedingt iſt, erhaben, daſs man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen ſolchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt, und ſtets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Geſetz irgend einer Verknüpfung in der Erfahrung (empiriſchen Syntheſis) ein Beiſpiel oder die mindeſte Leitung dazu giebt, ſuchen wird (C. 649. M. I, 756.). Würde das höchſte Weſen in dieſer Kette der Bedingungen ſtehen, ſo würde es noch fernere Unterſuchung wegen ſeines noch höhern Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieſer Kette trennen, und als ein bloſs intélligibeles (durch den reinen Verſtand gedachtes und nie zu erfahren mögliches) Weſen nicht in der Reihe der Natururſachen mitbegreifen, welche Brücke kann dann die Vernunft wohl ſchlagen, um zu demſelben zu gelangen? Man kann nicht von der Erfahrung hinaus ins Überſinnliche, da alle Geſetze des Überganges von Wirkungen zu Urſachen, ja alle Verknüpfung (Syntheſis) und Erweiterung unſerer Erkenntniſs überhaupt, auf nichts anders, als mögliche Erfahrung, mithin bloſs auf Gegenſtände der Sinne geſtellt ſind und nur in Anſehung ihrer eine Bedeutung haben können (C. 649. f. M. I, 757.). Folgendes iſt nun der phyſikotheologiſche Beweis ſelbſt: Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen unermeſslichen Schauplatz von Mannigfal-

tigkeit, Ordnung, Zweckmäfsigkeit und Schönheit. Allerwärts ſehen wir eine Kette von Wirkungen und Urſachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäſsigkeit im Entſtehen und Vergehen; jede Urſache in derſelben weiſet aber immer wieder auf eine andere Urſache hin, ſo daſs dies ganze All in den Abgrund des Nichts verſinken müſste, nähme man nicht eine urſprüngliche und unabhängig für ſich beſtehende Urſache dieſes ganzen Alls an. Wie groſs ſoll man ſich aber dieſe höchſte Urſache denken? Da wir die Welt ihrem ganzen Inhalt nach nicht kennen, und ihrer Gröſse nach auch durch die Vergleichung mit allem, was möglich iſt, nicht ſchätzen können, ſo wollen wir, denn daran hindert uns nichts, dieſes höchſte Weſen dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere mögliche ſetzen (C. 650. f. M. I, 758.).

41. Dieſer Beweis verdient Achtung. Er iſt der älteſte. So weit alle Nachrichten gehen, hat ihn Sokrates zuerſt gebraucht, und ihn wahrſcheinlich zuerſt entdeckt. Er findet ſich in Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates (I, 4.). Sextus Empirikus führt ihn auch unter Sokrates Namen an (*adv. Math. IX*, 92. ſ. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. II. S. 32.). Der erſte Phyſikotheologe unter den neuern Philoſophen war Heinrich More in der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Dieſer Philoſoph ſuchte aus der in der Natur-Ökonomie überall hervorleuchtenden Weisheit das Daſeyn eines freien und weiſen Urhebers derſelben zu beweiſen (Tiedemann Geiſt der ſpeculat. Phil. B. V. S. 509.). Dieſer phyſikotheologiſche Beweis verdient aber auch darum Achtung, weil er der klarſte und der gemeinen Vernunft angemeſſenſte iſt (M. I, 759.). Er belebt überdem das Studium der Natur. Es würde auch troſtlos und umſonſt ſeyn, ihn nicht zu achten. Die Vernunft, die durch ſo mächtige und unter ihren Händen immer wachſende Beweisgründe unabläſsig gehoben wird, kann durch keine

Zweifel der Speculation ſo niedergedrückt werden, daſs ſie ſich nicht wieder bis zu einem oberſten und unbedingten Urheber ſo vieler Wunder der Natur erheben ſollte (M. I, 760. C. 651. f.). Ob man aber gleich wider die Vernunftmäſsigkeit und Nützlichkeit dieſes Verfahrens nichts einwenden kann, ſondern es vielmehr empfehlen und aufmuntern muſs, ſo bedarf dieſer Beweis doch Gunſt. Er kann überdem das Daſeyn eines höchſten Weſens niemals allein darthun, ſondern gründet ſich auf den ontologiſchen Beweis (31. ff.), welchem er nur zur Einleitung (Introduction) dient. Der ontologiſche Beweis iſt alſo der einzig mögliche (wofern überall ein ſpeculativer Beweis ſtatt finden könnte) (C. 652. f. M. I, 761.).

42. Die Hauptmomente dieſes Beweiſes ſind:

a. In der Welt befinden ſich überall deutliche Zeichen von Weisheit;

b. Ohne ein anordnendes vernünftiges Princip iſt ſolche Weisheit nicht möglich;

c. Es exiſtirt alſo eine erhabene und weiſe Urſache der Welt;

d. Die Einheit dieſer Urſache läſst ſich aus der Einheit in der Welt ſchlieſsen (M. I, 762.).

Dieſer Beweis hat die Analogie für ſich (M. I, 763.). Er würde aber nur einen Weltbaumeiſter beweiſen. Mehr hat auch Sokrates nicht behauptet (*Xenoph. Mem. Socr. IV*, 3. *I*, 4. Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. B. II. S. 39.). Denn um einen Weltſchöpfer auf dieſem Wege zu beweiſen, müſsten wir die Zufälligkeit der Materie beweiſen, welches nicht möglich iſt, da alle Zufälligkeit nur den Zuſtand betrifft, worin ſich die Materie befindet, aber nicht die Materie ſelbſt, welche in der Erfahrung

weder entſteht noch vergeht (M. I, 764. C. 653 — 655.).

43. Der Schluſs in dieſem Beweiſe gehet alſo von der Ordnung und Zweckmäſsigkeit, die in der Welt durchgängig zu finden iſt, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache. Der Begriff dieſer Urſache aber muſs beſtimmt ſeyn. Nun geben die Prädicate von ſehr groſser, von erſtaunlicher Macht und Trefflichkeit gar keinen beſtimmten Begriff. Da folglich nur das All (*omnitudo*) aller Realität im Begriff durchgängig beſtimmt iſt, ſo kann der Begriff von der Urſache der Welt kein anderer ſeyn, als der von einem Weſen, das alle Macht, Weisheit u. ſ. w., mit einem Wort, alle Vollkommenheit beſitzt (C. 655. f. M. I, 765.). Nun vermag aber niemand einzuſehen, ob zur Weltgröſse (nach Umfang ſowohl als Inhalt) Allmacht, zur Weltordnung höchſte Weisheit, zur Welteinheit abſolute Einheit des Urhebers u. ſ. w. nöthig ſei. Daher iſt es unmöglich, aus der Natur einen hinlänglichen Begriff von dem Urweſen, weder zum Behuf der geſammten Naturkenntniſs, noch zum Behuf des Praktiſchen, als Grundlage der Religion, abzuleiten (M. I, 766. C. 656.) Wir bedürfen nehmlich zur Naturkenntniſs ſowohl, als auch zur Religion den Begriff eines Gottes, d. i. eines Urhebers der Welt unter moraliſchen Geſetzen, ſ. Endzweck, 10 — 12. Dieſen Begriff können wir aber nicht an jedes von uns gedachte verſtändige Weſen verſchwenden, das nur viel Vollkommenheit hat. Oder iſt es erlaubt, von einem Weſen, das recht viel Vollkommenheit hat, vorauszuſetzen, daſs es alle mögliche beſitze (U. 403. M. II, 937.)? Der Schritt zu der abſoluten Vollſtändigkeit (Totalität) iſt auf dem empiriſchen Wege ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn aber doch im phyſiſchtheologiſchen Beweiſe. Welches Mittels bedient man ſich alſo wohl, um über die weite Kluft vom Bedingten in der Erfahrung

Digitized by Google

zum Abſolutunbedingten, was in keiner Erfahrung zu finden iſt, zu kommen (C. 656. M. I, 767.)? Nachdem man bis zur Bewunderung der Gröſse, der Weisheit, der Macht u. ſ. w. des Welturhebers gekommen iſt (42, a.), und nun nicht weiter kommen kann, ſo verläſst man dieſen Beweis aus der Erfahrung und geht (42, b.) über zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäſsigkeit der Welt geſchloſſenen Zufälligkeit derſelben. Der Beweis ſpringt alſo von der Erfahrung über auf den kosmologiſchen Beweis (35. ff.), und da dieſer nur der verſteckte ontologiſche iſt (36.), ſo wird ein anſcheinender Erfahrungsbeweis ein verunglückter Vernunftbeweis (M. I, 768. C. 657.). Diejenigen, die ſich auf dieſen Beweis ſtützen (die Phyſikotheologen) haben alſo gar nicht Urſache gegen die Beweisart aus bloſsen Begriffen (die transſcendentale) ſo ſpröde zu thun, und auf ſie mit dem Eigendünkel hellſehender Naturkenner herabzuſehen, als ſei dieſe transſcendentale Beweisart das Spinnengewebe finſterer Grübler. Denn die Phyſikotheologen ſind wahre Ontotheologen (die das Daſeyn Gottes wie in 35. ff. beweiſen); daſs ihr Beweis aus der Erfahrung ſeyn ſoll, iſt ein bloſser Schein (M, I, 769. C. 657. f.). Hieraus folgt, daſs der ontologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes (35. ff.) der einzig mögliche iſt, wenn überall nur ein Beweis für einen ſo weit über allen empiriſchen Verſtandesgebrauch erhabenen Satz, daſs eine höchſte Welturſache vorhanden ſei, möglich iſt (C. 658. M. I, 770.). Was aber für Fehler entſtehen, wenn wir die Idee von Gott für einen wirklichen und nicht bloſs idealen Erklärungsgrund (conſtitutives und nicht bloſs regulatives Princip) halten, findet man im Artikel: Vernunft, ſ. übrigens Theologie und Phyſikotheologie.

Digitized by Google

Gott,

als der Welturheber, oder der moraliſche Beweis für die Nothwendigkeit des Glaubens an das Daſeyn Gottes.

44. Das moraliſche Geſetz macht es nothwendig, daſs wir uns bei unſerm ſittlich guten Verhalten die Erlangung einer unſerer Sittlichkeit angemeſſenen Glückſeligkeit als möglich denken. Dazu müſſen wir aber das Daſeyn Gottes als Welturhebers (der das Sittengeſetz will, und daher die Glückſeligkeit durch die Einrichtung und Regierung der Veränderungen in der Welt jedem moraliſchen Weſen, angemeſſen ſeiner Sittlichkeit, zutheilt, der alſo eine in allem Betracht unendliche Intelligenz, d. i. wirklich eine Gottheit ſeyn muſs,) nothwendig vorausſetzen (poſtuliren, nicht willkührlich annehmen oder ſupponiren), ſ. Exiſtenz, 3. (M. II, 340. P. 223. f.). Dieſen Zuſammenhang ſelbſt, oder den Beweis dafür, daſs der Glaube an das Daſeyn Gottes dem ſittlich guten, aber ſinnlichen Weſen nothwendig iſt, oder daſs es (zwar nicht theoretiſch für das Erkennen, aber welches eben ſo viel und noch mehr werth iſt, daſs es für das Handeln, alſo) dem Sittlichguten moraliſch gewiſs iſt, daſs ein Welturheber exiſtirt, findet man in den Artikeln: Glaubensſache, 3. u. 5. ff. und Endzweck, 10. ff. ſ. auch Teleologie. Man ſiehet aus der Auseinanderſetzung in den angeführten Artikeln, daſs die Nothwendigkeit, das Daſeyn Gottes anzunehmen, ſubjectiv (Bedürfniſs, aber ein Vernunftbedürfniſs iſt, ſo daſs die Annahme deſſelben nur mit der ſittlichen Güte des ſittlich guten Weſens ſelbſt aufhören kann) und nicht objectiv (Pflicht, als wenn es geboten werden könnte, das Daſeyn Gottes zu glauben) iſt, ſ. Bedürfniſs. Dieſe Annehmung des Daſeyns Gottes iſt mit dem Bewuſstſeyn der Pflicht, als eines Zwecks des Handelnden, unzertrennlich verbunden, und iſt ein durch das Sittengeſetz für die erkennende (theoreti-

Digitized by Google

ſche) Vernunft nothwendig gemachter Act. In Beziehung auf das Erkennen (oder als Erklärungsgrund) wäre dieſe Annehmung aber nur Hypotheſe; allein in Beziehung auf das Handeln nach einem Endzweck (oder als das, was es allein möglich macht, bei unſern ſittlich guten Handlungen einen Endzweck zu haben) kann ſie ein moraliſcher Glaube oder ein reiner Vernunftglaube heiſsen (M. II, 342. P. 326. f.) ſ. Chriſtenthum (S. 761. u. 771.). Dieſer Glaube kann auch durch nichts wankend gemacht werden, weil Niemand je beweiſen kann, daſs es keinen Gott gebe, und weil auch mit dem Umſturz dieſes Glaubens die ſittlichen Grundſätze ſelbſt würden umgeſtürzt werden. Da hier die ſittliche Handlung nicht als Mittel wozu, ſondern als Zweck an ſich moraliſch nothwendig iſt, ſo muſs auch die Bedingung derſelben (Gott, als derjenige, der alle Zwecke, deren Erreichung nicht vom handelnden Subject abhängen, der Moralität unterwirft) nothwendig (nicht willkührlich) angenommen werden (M. I, 996. C. 856.). Das moraliſche Geſetz führt alſo zur Religion, indem es uns nöthigt, das Daſeyn eines Welturhebers anzunehmen, und unſere Pflichten als ſeine Gebote anzuſehen, der uns dieſe aber nicht als ſeine willkührlichen, für ſich ſelbſt zufälligen, Verordnungen (Sanctionen) vorſchreibt, ſondern mit deſſen Willen ſie als weſentliche Geſetze unſeres eigenen freien Willens übereinſtimmen (P. 233. M. II, 345.), ſ. Glückſeligkeitslehre, 2.

45. Nun läſst ſich auch die Frage beantworten: ob der Begriff von Gott ein zur Phyſik (mithin auch zur Metaphyſik, in ſo fern dieſe die reinen Principien *a priori* der Phyſik enthält), oder ob er ein zur Moral gehöriger Begriff ſei? Naturveränderungen von Gott ableiten, heiſst nehmlich nicht, ſie phyſiſch erklären; durch ſichere Schlüſſe aber, vermittelſt der Metaphyſik, von der Kenntniſs dieſer Welt

(durch den phyſikotheologiſchen oder kosmologiſchen Beweis) oder gar aus bloſsen Begriffen (durch den ontologiſchen Beweis) zur Erkenntniſs Gottes zu gelangen, iſt (wie wir geſehen haben) unmöglich (M. II, 358. P. 249.). Man kann nicht von einer einzigen Eigenſchaft Gottes, im eigentlichen Sinne des Worts, eine Erkenntniſs, noch weniger aber bloſs aus der Natur einen beſtimmten Begriff von Gott erlangen. Nur in Anſehung des Praktiſchen (zum Handeln) bleibt uns von den Eigenſchaften eines Verſtandes und Willens doch noch der Begriff des Verhältniſſes übrig (nehmlich daſs, ſo wie der tugendhafte Menſch durch ſeinen Willen das Sittlichgute will und wirkt, auch in Gott etwas uns Unbekanntes iſt, das auch das Sittlichgute will und wirkt, welches wir analogiſch den göttlichen Willen nennen können), welchem das Moralgeſetz (das dieſes Verhältniſs *a priori* beſtimmt) objective Realität verſchafft (oder macht, daſs wir durchaus annehmen müſſen, es ſei Gottes Wille, nicht bloſs ein Gedanke in uns, ſondern auch ein Gegenſtand aufser uns). So bekömmt die Idee von Gott, aber immer nur in Beziehung auf unſere Ausübung des moraliſchen Geſetzes (nicht um durch dieſe Idee etwas zu erklären oder zu verſtehen), Realität (oder wir müſſen anerkennen, daſs es einen ſolchen Gott, der da will, daſs wir moraliſch gut handeln, und der darnach unſer Schickſal beſtimmt, wirklich gebe) (P. 248. f. M. II, 357.). Auf dieſem Wege allein bekommen wir auch einen genau beſtimmten Begriff dieſes Urweſens; denn ſoll das höchſte Gut (die vollkommenſte Sittlichkeit und eine ihr angemeſſene Glückſeligkeit) für uns möglich ſeyn (welches durchaus eine vernünftige Welturſache oder eine Gottheit vorausſetzt), ſo muſs der Welturheber die höchſte Vollkommenheit beſitzen, Er muſs allwiſſend ſeyn u. ſ. w. ſ. Ethikotheologie (P. 252. M. II, 359.) Alſo iſt der Begriff von Gott ein urſprünglich nicht

zur Phyſik, d. i. für die *a priori* unterſuchende und erklärende (ſpeculative) Vernunft, ſondern zur Moral, d. i. für die *a priori* gebietende und einen allgemeingültigen und nothwendigen Zweck aller menſchlichen Handlungen vorſchreibende (praktiſche) Vernunft, gehöriger Begriff (P. 252.). Daſs man übrigens in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie vor Anaxagoras (ſ. Anaxagoras) keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie antrifft, rührt daher, weil man mit den Übeln in der Welt nicht fertig werden konnte. Die alten griechiſchen Philoſophen zeigten daher eben darin Verſtand und Einſicht, daſs ſie das Urweſen unter den Naturweſen aufzufinden ſuchten. Aber nachdem das ſcharfſinnige griechiſche Volk ſo weit in Nachforſchungen vorgerückt war, daſs es ſelbſt ſittliche Gegenſtände philoſophiſch behandelte, da gab ihnen auch ihr praktiſches Bedürfniſs den Begriff des Urweſens beſtimmt an (P. 253. M. II, 360.). Dieſe Ableitung der Realität des Daſeyns Gottes von der Möglichkeit des höchſten Guts, und die Beſtimmung des Urweſens durch daſſelbe kann die Moraltheologie oder Ethikotheologie (ſ. Ethikotheologie) genannt werden. Das Übrige über Gott findet man im Artikel: Ideal; einige wichtige Bemerkungen über dieſen letztern Beweis im Artikel: Moraltheologie. Wer noch etwas Ausführlicheres hierüber nachleſen will, dem empfehle ich folgende zwei Schriften: Über die Beweiſe für das Daſeyn Gottes, von L. H. Jakob, 2te veränderte und vermehrte Ausgabe, nebſt einem neuhinzugekommenen Geſpräch, worin alle ſpeculative Beweiſe für das Daſeyn Gottes geprüft werden. Liebau 1798. 8. und: Die allgemeine Religion. Ein Buch für gebildete Leſer von L. H. Jakob. Halle, 1797. 8.

Pflicht gegen Gott, ſ. Pflicht.

Digitized by Google

Gotteserkenntniſs,

ſ. Theologie.

Gottesgelehrter,

ſ. Theologie.

Gottheit,

ſ. Gott, 44.

Gottſeligkeit,

pietas, *piété*. Die wahre Religionsgeſinnung (R. 313.) oder die moraliſche Geſinnung im Verhältniſſe auf Gott (R. 282.). Sie enthält zwei Beſtimmungen:

a. Furcht Gottes; und

b. Liebe Gottes

a. Furcht Gottes iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung der Gebote Gottes aus ſchuldiger (Unterthans-) Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Geſetz. Wer alſo aus Achtung fürs Geſetz moraliſch gut handelt, der bezieht, indem er ſich als ein abhängiges Weſen betrachtet, dem ſeine eigene Vernunft durch das Moralgeſetz einen Endzweck vorſteckt (Heiligkeit und eine dieſer proportionirte Glückſeligkeit), deſſen Erreichung nicht in ſeiner Gewalt iſt, alle ſeine Pflichten auf einen göttlichen Willen, und ſeine Achtung fürs Geſetz iſt zugleich, in ſeinem Bewuſstſeyn, Achtung für einen göttlichen Geſetzgeber, der durchs Moralgeſetz ſeinen Willen kund thut. In dieſer Beziehung nun heiſst die Achtung fürs Geſetz Furcht

Gottes oder Ehrfurcht für den Schöpfer der Welt als heiligen Geſetzgeber der vernünftigen Weſen (T. 181.). So iſt Achtung fürs Geſetz und Furcht Gottes identiſch. Wer Gott achtet, weil er in ihm den Geſetzgeber des Moralgeſetzes erkennt, für das er Achtung hat, der fürchtet Gott oder hat Ehrfurcht für ihn; wer aber das Moralgeſetz darum achtet, weil er daſſelbe für das Geſetz des Schöpfers und Oberherrn der Welt erkennt, der fürchtet Gott auch, aber ſeine Furcht iſt die eines Sklaven, welcher die Geiſſel ſeines willkührlich gebietenden Herrn ſcheuet, der ihn in ſeiner Gewalt hat.

b. Liebe Gottes iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung der Gebote Gottes aus eigener freier Wahl und Wohlgefallen am Geſetze (aus Kindespflicht). Sie iſt bereits erklärt worden im Artikel: Achtung, 12.

2. Dieſe Furcht und Liebe Gottes enthalten alſo, noch über die Moralität (Achtung fürs und Wohlgefallen am Geſetze) den Begriff von einem überſinnlichen Weſen (Gott). Dieſem Weſen werden hierdurch alle die Eigenſchaften (Heiligkeit, Allwiſſenheit, Allmacht u. ſ. w.) beigelegt, die erforderlich ſind, das höchſte Gut zu vollenden, das durch unſere Moralität uns zur Abſicht gemacht wird, und das doch über unſer Vermögen hinausgeht. Überſchreiten wir aber dieſes moraliſche Verhältniſs Gottes zu uns (betrachten wir Gott etwa als nachſichtsvoll bei unſerer Übertretung ſeiner Gebote, und dieſe Gebote ſelbſt als Ausſprüche ſeiner beliebigen Willkühr, von deren Strenge er alſo auch nach Belieben nachlaſſen könne), ſo ſtehen wir immer in Gefahr, uns den Begriff ſeiner Natur als anthropomorphiſtiſch zu denken (z. B. als ein Weſen, das viel zu gütig ſei, als daſs es ſtrafen könnte). Dann wird der Begriff von Gott (ſo gedacht) gar unſern

ſittlichen Grundſätzen nachtheilig (und unſere Verehrung Gottes eigentlich ein Götzendienſt, Idololatrie oder ein Fetiſchmachen). Wir ſehen hieraus, daſs die Idee von Gott in der ſpeculativen Vernunft für ſich ſelbſt nicht beſtehen kann, und nicht nur aus unſerer Moralität entſpringt, ſondern auch noch mehr ihre ganze Kraft erſt in der Beziehung auf unſere Pflichtbeſtimmung gründet, welche auf ſich ſelbſt und nicht etwa auf einem fremden Weſen (ſo daſs der Glaube an Gott der Beſtimmung unſeres Willens zur Erfüllung unſerer Pflicht vorausgienge) beruhet (R. 282.).

3. Die Gottſeligkeitslehre iſt daher eben das, was man auch Religion (in objectiver Bedeutung) nennt, nehmlich die Lehre von unſern Pflichten als göttlichen Geboten (R. 281.). Die Tugendlehre iſt hingegen die Lehre von unſern Pflichten als Geboten unſrer eigenen Vernunft. Man kann nun fragen, da der Dienſt Gottes in einer Kirche auf die reine moraliſche Verehrung Gottes, nach den der Menſchheit vorgeſchriebenen Geſetzen, vorzüglich gerichtet iſt, ob in der Kirche (der Geſellſchaft, die ſich zur Beförderung der Tugendgeſinnung, als Willen Gottes, vereinigt hat) immer nur Gottſeligkeitslehre oder auch reine Tugendlehre, jede beſonders, den Inhalt des Vortrags ausmachen ſoll? (R. 281.). Was iſt natürlicher in der erſten Jugendunterweiſung und ſelbſt in dem Kanzelvortrage, die Tugendlehre vor der Gottſeligkeitslehre, oder dieſe vor jener (wohl gar ohne derſelben zu erwähnen) vorzutragen? Beide ſtehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander. Dies iſt aber nicht anders möglich, als ſo, daſs, da ſie nicht einerlei ſind, die eine als Zweck und die andere bloſs als Mittel gedacht und vorgetragen werden müſste. Nun beſteht die Tugendlehre durch ſich ſelbſt (ſogar, wenn man nicht auf einen Endzweck ſieht, ohne den Begriff von Gott), die Gott-

ſeligkeitslehre aber enthält den Begriff von einem Gegenſtande (Gott), den wir uns, in Beziehung auf unſere Moralität, als ergänzende Urſache unſeres Unvermögens in Anſehung des moraliſchen Endzwecks (Heiligkeit und Glückſeligkeit) vorſtellen. Die Gottſeligkeitslehre kann alſo nicht für ſich den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung aufſtellen, ſondern nur zum Mittel dienen, das, was an ſich einen beſſern Menſchen ausmacht, die Tugendgeſinnung (durch die Idee von Gott, welche zur objectiven Realität des moraliſchen Endzwecks nothwendig vorausgeſetzt werden muſs) zu ſtärken. Denn die Gottſeligkeitslehre verheifst und ſichert der Tugendgeſinnung (als einer Beſtrebung zum Guten, ſelbſt zur Heiligkeit) die Erlangung des Endzwecks, welches die Tugendgeſinnung für ſich nicht kann. Der Tugendbegriff iſt aus der Seele des Menſchen genommen. Der Menſch hat ihn ſchon ganz, obzwar unentwickelt, in ſich. Er darf nicht erſt, wie der Religionsbegriff (Pflicht als Wille Gottes) durch Schlüſſe herausvernünftelt werden. In ſeiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewuſstſeyns eines ſonſt von uns nie gemuthmaſsten Vermögens (bloſs aus Pflicht zu handeln und) über die gröſsten Hinderniſſe in uns Meiſter zu werden, in der Würde der Menſchheit, die der Menſch an ſeiner eigenen Perſon und ihrer Beſtimmung (nach der er ſtrebt, um ſie zu erreichen) verehren muſs, in allem dieſen liegt etwas ſo Seelenerhebendes und zur Gottheit ſelbſt (die nur durch ihre Heiligkeit und moraliſche Geſetzgebung anbetungswürdig iſt) hinleitendes, daſs der Menſch, ſelbſt wenn er noch weit davon entfernt iſt, dieſem Begriffe die Kraft des Einfluſſes auf ſeine Maxime zu geben, ſich dennoch nicht ungern damit unterhält. Denn der Menſch fühlt ſich ſelbſt durch dieſe Idee der Pflicht ſchon in gewiſſem Grade veredelt, indeſſen daſs der Begriff von einem dieſe Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrſcher noch in groſser Ferne von ihm liegt. Wenn der Menſch aber zu ſeiner Pflichterfüllung

Digitized by Google

von Gott ausginge, ſo würde das ſeinen Muth (der das Weſen der Tugend, *virtus*, mit ausmacht) niederſchlagen. Die Gottſeligkeit würde ſich dann nehmlich in ſchmeichelnde Unterwerfung (Liebe zur Vergeltung) oder in knechtiſche Unterwerfung (Furcht vor der Strafe) unter eine despotiſch (bloſs in dem Willen des Geſetzgebers gegründete) gebietende Macht verwandeln. Dieſer Muth, auf eigenen Füſsen zu ſtehen, wird nun ſelbſt durch die darauf folgende Verſöhnungslehre geſtärkt, die das als abgethan vorſtellt, was nicht zu ändern iſt, und ſo den Pfad zu einem neuen Lebenswandel eröffnet. Macht aber die Verſöhnungslehre den Anfang (ſoll die Verſöhnung vor der Beſſerung des Menſchen hergehen), ſo benimmt 1. die leere Beſtrebung, das Geſchehene ungeſchehen zu machen (die Expiation); 2. die Furcht, ob uns auch der verſöhnende Act werde zugerechnet werden; 3. die Vorſtellung unſeres gänzlichen Unvermögens zum Guten (darum eben die Verſöhnung nöthig iſt); und 4. die Ängſtlichkeit wegen des Rückfalls ins Böſe, den Muth. Das muſs dann den Menſchen in einen ächzenden moraliſch paſſiven Zuſtand verſetzen, der nichts Groſses und Gutes unternimmt, ſondern alles vom Wünſchen erwartet (den man gemeiniglich Frömmigkeit nennt) (R. 282. ff.) ſ. Frömmigkeit und Afterdienſt, 19.

Kant Relig. innerh. der Gr. der rein. Vern. IV. St. §. 3. S. 281. ff. — IV. St. Anmerk. *** S. 313.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Beſchl. S. 181.

Götzendienſt,

gottesdienſtlicher, religiöſer Aberglaube, Abgötterei im praktiſchen Verſtande, religiöſer Afterdienſt, Andächtelei, Bigotterie, Dämonolatrie, Idololatrie,

cultus ſpurius, *devotio ſpuria*, *idololatria*, *bigotterie*, *idolâtrie*. Ein abergläubiſcher Wahn, dem höchſten Weſen ſich durch andere Mittel, als durch eine moraliſche Geſinnung, wohlgefällig machen zu können (U. 440.). Abgötterei in theoretiſchem Verſtande iſt einerlei mit Dämonologie, ſ. Dämonologie. Abgötterei in praktiſchem Verſtande iſt eine ſolche Lehre von Gott, welche das höchſte Weſen mit Eigenſchaften vorſtellt, nach denen noch etwas anders, als Moralität, die für ſich taugliche Bedingung ſeyn könne, ſeinem Willen, in dem, was der Menſch zu thun vermag, gemäſs zu ſeyn (U. 440.*). So rein und frei von ſinnlichen Bildern man nehmlich auch in theoretiſcher Rückſicht (der Beſchaffenheit ſeiner Natur nach) den Begriff von Gott gefaſst haben mag (als von einem allervollkommenſten, allerrealſten und höchſten, allgenugſamen Weſen); ſo wird er, durch dieſe Lehre, im Praktiſchen, d. i. der Beſchaffenheit ſeines Willens nach, dennoch als ein Idol, d. i. anthropomorphiſtiſch (als ein ſinnliches Weſen) vorgeſtellt. Sie iſt alſo ein Aberglaube, der einen ſträflichen Lebenswandel mit der Religion zu vereinigen weifs (R. 174.) S. Aberglaube, IV. f. Afterdienſt, Andächtelei und Fetiſchmachen.

Grad,

ſ. Empfindung, 5. ff. und Apperception, 9.

Gravitation,

gravitatio, *gravitation*. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle

Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt (N. 71.) ſ. Anziehungskraft und Attraction. Sie muſs noch von der Schwere unterſchieden werden. Die Schwere iſt nehmlich die Beſtrebung, in der Richtung der gröſsern Gravitation ſich zu bewegen. Wenn wir uns den Raum als erfüllt mit Materie denken, ſo wirkt auf jedes Partikelchen der Materie alle andere Materie und zieht ſie an, dies heiſst die Gravitation; nun iſt aber in jedem Punct des Raums dieſe Wirkung, weil die Materie nicht den Raum gleichförmig erfüllt, verſchieden; denken wir uns nun für jedes Partikelchen Materie, durch alle Puncte, in welchen daſſelbe, der Nähe, Entfernung, Dichtigkeit u. ſ. w. der übrigen Materie nach, am ſtärkſten angezogen werden würde, eine Linie, ſo hat das Partikelchen ein Beſtreben, ſich in dieſer Linie zu bewegen, und dies Beſtreben iſt ſeine Schwere. Für die Erde iſt es die gerade Linie zwiſchen den Mittelpuncten der Erde und der Sonne, für die Cörper auf der Erde eine Linie, die auf der Oberfläche der Erde ſenkrecht ſteht. Das Beſtreben der Erde und der Cörper auf derſelben, in dieſen Linien zu fallen, iſt die Schwere, und dies Beſtreben richtet ſich nach der gröſsern Gravitation. Die Schwere iſt alſo von der Gravitation darin unterſchieden, daſs ſie nur eine einzige Richtung, nehmlich die der gröſsern Gravitation, hat; dahingegen jedes Partikelchen Materie Gravitation nach allen Richtungen zu leidet, nach welchen hin Materie anzieht, ſ. Attraction, 2. Beide, Gravitation und Schwere, ſind eigentlich keine Kräfte, ſondern wirkliche Wirkungen der Anziehungskraft der Materie, die eine reelle Kraft iſt, ſ. Anziehungskraft. Kant hat das Daſeyn dieſer Kraft und ihrer Wirkung zuerſt *a priori* bewieſen und alle Erfahrungen ſtimmen damit zuſammen.

Grenze,

ſ. Gröſse, 16.

Grenzbegriff.

Ein Begriff, der als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammenhängt (C. 310.). Ein ſolcher Begriff iſt z. B. der eines Noumenon oder intelligibelen Gegenſtandes, d. i. eines ſolchen Dinges, das ſich der Verſtand, ohne Beziehung auf unſere Anſchauungsart, mithin nicht bloſs als Erſcheinung, ſondern als Ding an ſich ſelbſt denken muſs (C. 307.). Dieſer Begriff iſt nehmlich durch die Natur des Verſtandes ſelbſt gegeben, damit man nicht behaupten könne, es gebe auſser dem Felde der Sinnlichkeit keine Gegenſtände weiter. Denn da jeder ſinnliche Gegenſtand eine Erſcheinung, d. i. ſinnliche Vorſtellung iſt, zu jeder Vorſtellung aber nothwendig ein Gegenſtand gehört, der durch ſie vorgeſtellt wird; ſo ſetzt der Verſtand auch bei der äuſsern Vorſtellung, als einer Erſcheinung, einen Gegenſtand voraus, der durch die Erſcheinung vorgeſtellt wird, oder durch die Erſcheinung erſcheint. Und der Verſtand iſt dazu berechtigt, da er die Erſcheinung vermittelſt der Sinnlichkeit nicht ſo, wie die Bilder der Phantaſie, willkührlich hervorbringen oder erdichten kann. Der Verſtand legt alſo der Erſcheinung einen Gegenſtand unter, der nicht Vorſtellung, ſondern Ding an ſich iſt. Da aber eben darum dieſes Ding an ſich nicht ſelbſt durch die Sinne erſcheint, ſondern nur in der Erſcheinung oder der ſinnlichen Vorſtellung, ſo iſt dieſer Gegenſtand nur ein gedachter Gegenſtand, ein Noumenon. Wir können ihn daher auch nicht mit der Erſcheinung vergleichen, und etwa

dadurch erkennen und wiſſen, wie er beſchaffen iſt, zumal da es uns ganz unmöglich iſt, uns irgend etwas ohne die Bedingung der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) vorzuſtellen. Wir können darum auch aus dieſem, obwohl nicht willkührlich erdichteten, ſondern aus der Beſchaffenheit des Verſtandes hervorgehenden, Begriff eines Dinges an ſich nicht das Daſeyn eines ſolchen Gegenſtandes beweiſen. Dieſer Begriff liegt daher gleichſam auf der Grenze unſeres Wiſſens, wir können ſeine Realität, oder daſs er einen Gegenſtand hat, weder behaupten noch leugnen. Er iſt daher auch nicht von poſitivem Gebrauch, wir erkennen durch ihn nichts. Aber er iſt nicht ohne allen Gebrauch, ſondern er hat einen negativen Gebrauch, nehmlich den, daſs er die Behauptung abhält, als wären die ſinnlichen Gegenſtände die einzig möglichen. Er ſetzt alſo allein noch nichts Poſitives auſser dem Umfange des Feldes der Sinnlichkeit, aber benimmt uns doch den Wahn, als wüſsten wir gewiſs, es gebe auſser der Erkenntniſs ſinnlicher Gegenſtände, weil dieſe uns allein möglich iſt, überhaupt nichts weiter zu erkennen (C. 310. f.).

Grenzbeſtimmung

der reinen Vernunft, ſ. Vernunft.

Gröſse,

Quantität, ποσοτης, *quantitas*, *quantité*. Die Kategorie der Syntheſis des Gleichartigen in einer Anſchauung überhaupt; oder die ſynthetiſche Einheit, durch welche das Gleichartige in Verknüpfung geſetzt wird (C. 162.). Wenn ich z. B. die Gröſse

eines Hauſes denke, ſo wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit, und Wirkung meines Verſtandes möglich. Mein Sinn des Geſichts wird afficirt, ich faſſe das Mannigfaltige, das mir dadurch gegeben wird, auf (die Apprehenſion des Mannigfaltigen) und verknüpfe es mit meinem Bewuſstſeyn (mache es zur Wahrnehmung). Dieſe Afficirung meines Geſichts iſt aber von der Art, welche man die äuſsere nennt, weil ſich bei derſelben diejenige Form mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Empfindung verbindet, oder derſelben zum Grunde liegt, welche der Raum heiſst. Daſs ſich nehmlich die Empfindungen dieſer Art (die äuſseren) räumlich ordnen, hat ſeinen Grund in einer eigenthümlichen Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, die da macht, daſs wir der Vorſtellung des Raums und dadurch auch räumlicher (im Raum angeſchauter) Gegenſtände fähig ſind. Der Raum iſt aber durchgängig gleichartig, überall Ausdehnung nach drei Dimenſionen. Bei der ſinnlichen Vorſtellung des Raums nun oder der Anſchauung deſſelben, die, wie alle unſere Vorſtellungen, ſucceſſiv iſt, verknüpft das wirkſame Vermögen in uns, der Verſtand, die ſucceſſiven Vorſtellungen des Raums, als eines Gleichartigen, zu einem Ganzen, und die Einheit, oder der Begriff, durch welchen ſich der Verſtand dieſe Verknüpfung (Syntheſis) vorſtellt oder denkt, iſt die Gröſse. Da nun die Empfindung durch den Sinn des Geſichts ſich in dem Raum ordnet, oder die Vorſtellung der Erfüllung des Raums giebt, ſo liegt nun folglich bei der Auffaſſung dieſer ſinnlichen Eindrücke (vom Hauſe) die nothwendige Einheit des Raums und der äuſsern ſinnlichen Anſchauung überhaupt (d. i. die Vorſtellung, welche Gröſse heiſst) zum Grunde. Durch dieſen Begriff zeichne ich gleichſam die Geſtalt des Hauſes oder des Raums, den daſſelbe erfüllt; denn ſo weit das Mannigfaltige, das mir durch den Sinn des Geſichts gegeben wird, ſich zuſammenfaſſen läſst, überſpannt gleichſam mein Begriff dieſes

Mannigfaltige und begrenzt es ſo allenthalben. Dieſe Verknüpfung zu einer Gröfse (Beſtimmung des Dinges durch die ſynthetiſche Einheit des Gleichartigen) geſchieht zwar ſchon bei der empiriſchen Apprehenſion durch die Einbildungskraft in der Anſchauung; allein es iſt derſelbe Verſtand, der dieſe Verknüpfung in das Mannigfaltige der Anſchauung bringt, und ſie nachher durch den Begriff der Gröfse denkt. Nur dafs dieſes ſelbſtthätige Vermögen (Spontaneität) bei der Verknüpfung in der Anſchauung die Einbildungskraft heifst, weil es hier in Verbindung mit der Sinnlichkeit, die den zu verknüpfenden Stoff liefert, wirkt; beim Denken aber der Verſtand, weil dabei dies Vermögen ganz allein wirkſam iſt, indem das Bewufstwerden des Mannigfaltigen (die Apperception) als einer Gröfse ganz intellectuell iſt, und lediglich durch die Verſtandesvorſtellung geſchieht (d. h. eine Kategorie iſt). Nicht die Sinnlichkeit giebt alſo die Vorſtellung der Gröfse, ſondern nur den Stoff, der durch die Vorſtellung der Gröfse zuſammengefafst und gedacht werden kann. Dieſe Vorſtellung der Gröfse hat alſo gänzlich im Verſtande ihren Sitz, und iſt nichts anders als der Grundgedanke (Kategorie) davon, dafs ein Gleichartiges ſo zuſammengefafst iſt, dafs es nun nicht mehr als Mannigfaltiges, ſondern als eine Einheit gedacht wird, welche Einheit eben die Gröfse heifst (C. 162. M. I, 174). Denke ich mir das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige überhaupt als eine Einheit, ſo nenne ich es einen Gegenſtand. Folglich iſt der beſtimmte Begriff einer Gröfse der Begriff von der Erzeugung der Vorſtellung eines Gegenſtandes durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen (N. 13).

2. Die Gröfse oder Quantität eines Dinges heifst alſo diejenige innere (dem Dinge an und für ſich ſelbſt, nicht dem Verhältniſſe deſſelben zu einem andern Dinge zugehörige) Beſtimmung deſſelben, durch welche die Verbindung des Gleichartigen

erzeugt wird (nicht die durch die Verbindung des Gleichartigen erzeugt wird, denn die ſynthetiſche Einheit, oder die Kategorie, macht die Verknüpfung möglich, obwohl das Mannigfaltige, hier das Gleichartige, gegeben ſeyn muſs). Das Ding ſelbſt, das eine Quantität hat, oder das ſich durch dieſen Begriff denken läſst, heiſst, in ſo fern es durch dieſen Begriff gedacht wird, eine Gröſse *in concreto*, oder ein Quantum. Alſo iſt ein Ding ein Quantum, in ſo fern in demſelben eine Verknüpfung des Gleichartigen gedacht wird; oder wie Kant ſagt (C. 203.): das Bewuſstſeyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anſchauung überhaupt, ſo fern dadurch die Vorſtellung eines Objects (Gegenſtandes) zuerſt möglich wird, iſt der Begriff eines Quantums. Die Einheit in der Verknüpfung des Gleichartigen iſt die Quantität, und der Gegenſtand, dem dieſe Einheit zukömmt, als ſolcher, iſt das Quantum. Im Deutſchen heiſst beides Gröſse. Die Wiſſenſchaft von den Quantis, in ſo fern ſich die Erkenntniſſe von ihrer Quantität in der Anſchauung (durch Conſtruction *)) darſtellen laſſen, heiſst die Matheſis oder Mathematik. Man nennt ſie auch wohl die Gröſsenlehre, aber dieſes Wort iſt nicht beſtimmt genug, weil auch die Philoſophie von Quantis, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit, u. ſ. w. handelt, und der Unterſchied **) zwiſchen Mathematik und Philoſophie nicht in den

*) Oder, wie ſich Lambert (Architektonik, §. 688.) ausdrückt: „Wir ſind gewöhnt, die meiſten Gröſsen von Dingen, die nicht in die Augen fallen, durch Linien und Flächen, und überhaupt durch die Dimenſionen des Raumes vorzuſtellen, und gleichſam vor Augen zu malen."

**) Der Unterſchied, den Lambert (Architektonik, §. 681.) angiebt, wenn er ſagt: „Die Philoſophie ſucht den Zuſammenhang,

Gegenſtänden liegt, die ſie behandeln, ſondern in der Art der Behandlung, da ſich denn freilich zeigt, daſs nur die Quanta einer mathematiſchen Behandlung (durch Conſtruction der Begriffe) fähig ſind (C. 743.).

3. Der Begriff der Gröſse iſt alſo ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Kategorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht quantitative (allgemeine, beſondere und einzelne) Urtheile fällen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, das Gleichartige durch eine Vorſtellung (Gröſse) zu verknüpfen, ſo könnten wir nicht mehrere Vorſtellungen als gleichartig unter einem Begriff (dem Prädicat) zuſammenfaſſen, und die Vorſtellung von dem Umfange des Prädicats haben, unter welchem die Vorſtellungen im Subject ſubſumirt werden. S. Kategorie.

4. Die Gröſse kann aber nur eine reale innere Beſtimmung ſolcher Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen eine Gröſse haben. Überſinnliche Dinge ſind weder im Raume, noch in der Zeit, weil ſie nicht Erſcheinungen ſind, und ſich folglich weder im äuſsern, noch im innern Sinn befinden, deren Formen Raum und Zeit ſind. Daher läſst ſich wohl das Gleichartige in ihnen in einer Vorſtellung verknüpft denken, weil ſich mehrere Vorſtellungen als gleichartig über-

---

die Verbindung, die Urſachen und Gründe der Dinge auf. Die Mathematik aber beſtimmt bei allen dieſen das genaue Maaſs von ihrer Gröſse, und daher beſonders auch das zureichende dabei. Sofern man die philoſophiſche Erkenntniſs der mathematiſchen entgegenſetzt, abſtrahirt man bei der erſtern von allem, was Gröſse und Ausmeſſung heiſst; und eben ſo wird auch der Mathematiker eingeſchränkt, wenn man demſelben nichts als die bloſse Gröſse zu betrachten überläſst, und ihm auſser der Rechenkunſt nichts zur Anwendung ſeiner Erkenntniſs überläſst."

haupt unter ein Prädicat ſubſumiren, oder quantitative Urtheile fällen laſſen, ohne daſs man dabei an Raum und Zeit denken darf. Allein dann iſt nur die Rede von logiſcher Gröſse oder dem Umfange eines Begriffs; nehmlich daſs unter einem Begriff nur eines, oder vieles, oder alles enthalten iſt, ſo daſs eben hierdurch die Vorſtellung der Gleichartigkeit der einzelnen Vorſtellungen, die unter dem Begriff des Prädicats ſubſumirt werden, möglich iſt. Wird aber einem Dinge Gröſse ſo beigelegt, daſs damit zugleich behauptet wird, die Gröſse beſtehe nicht bloſs in dem Umfange meiner Begriffe von ihm, ſondern es habe auſser meinen Gedanken eine Gröſse, wodurch die reale Gröſse von der bloſs logiſchen Quantität oder Gröſse unterſchieden iſt; ſo muſs die Gröſse in der Anſchauung gegeben ſeyn, und dann muſs es entweder eine Gröſse im Raum oder in der Zeit, folglich das Ding ſelbſt ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher, Gegenſtand ſeyn.

5. Denn ich kann mir ein Quantum nur auf zweierlei Art vorſtellen, entweder durch ein (von aller Erfahrung) reines Bild von dem äuſsern Sinne, dies iſt der Raum. Dieſer ſtellt uns alle mögliche Quanta (ſo fern ſie ausgedehnt ſind) rein dar, indem ich mir unter dem Raum nichts anders, als eine in allen ſeinen Theilen, von dem gröſsten bis zum kleinſten, vollkommen gleichartige Ausdehnung vorſtelle. Aber nicht alle ſinnliche Gegenſtände, ſondern nur die äuſsern (welche einen Raum erfüllen) ſind im Raum, und folglich kann der Raum nur von dieſen letztern ein Bild ſeyn. Dagegen ſind alle Gegenſtände der Sinne überhaupt in der Zeit, weil die Zeit die Form des innern Sinnes iſt, folglich nicht nur die Gedanken, Gefühle u. ſ. w. ſondern auch die Cörper, als unſere Vorſtellungen, in uns, zugleich in unſerm innern Sinn, folglich auch in der Zeit ſeyn müſſen. Die Zeit ſtellt alſo alle ſinnlichen Gegenſtände überhaupt als Gröſsen

Digitized by Google

dar, indem auch die Zeit eine in allen ihren Theilen gleichartige Ausdehnung, obwohl nur nach einer Dimenſion, wie eine Linie im Raum, iſt. Sie wird nehmlich dadurch ein Bild ſinnlicher Gröfsen, weil ſie die Anſchauung des Zählbaren giebt. Da nehmlich die Gröfse eigentlich ein Begriff des Verſtandes, das aber, was als Gröfse angeſchauet und gedacht werden ſoll, etwas ſinnliches iſt, ſo muſs eine vermittelnde Vorſtellung (transſcendentales Schema) ſeyn, welche die Zuſammenfaſſung des ſinnlichen Stoffs durch die Kategorie der Gröfse, und folglich die Vorſtellung der ſinnlichen Gegenſtände als Gröſsen (Quanta) möglich macht, ſ. Schema. Dieſes Schema giebt die Zeit. Denn ſie macht es möglich, daſs ich zählen kann, und die Zahl iſt das Schema, oder die verſinnlichte Gröfse (*quantitas phaenomenon*) der Vorſtellung, durch welche es mir möglich wird, alle ſinnliche Gegenſtände, ohne Unterſchied, als Gröſsen zu denken. Die Zahl iſt nehmlich die Vorſtellung, die die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zuſammenfaſst. Z. B. die Zahl 7 iſt die Vorſtellung, durch die ich, wenn ich eine Eins nach der andern zu einander hinzuthue bis auf die, und ſie mit eingeſchloſſen, welche auf die ſechſte folgt, alle dieſe Einſen zuſammenfaſſe, und mir als Eine Einheit (welche eine Gröfse heiſst, und unter den Gröſſen, die nach der Anzahl ihrer Einheiten benannt werden, den Namen ſieben hat) vorſtelle. Alſo iſt die Zahl nichts anders, als die Einheit der Verknüpfung (Syntheſis) des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anſchauung überhaupt, dadurch, daſs ich die Zeit ſelbſt in der Auffaſſung der Anſchauung eines Gegenſtandes, deſſen Einheiten ich zähle, um ihn mir als Gröfse vorzuſtellen, erzeuge. Denn indem ich zähle, gehe ich von einem Zeittheil zum andern fort, oder laſſe den vorigen Zeittheil fahren, um einen neuen Zeittheil im Bewuſstſeyn vorzuſtellen, welche Zeiterzeugung freilich nur dann zum klaren Bewuſstſeyn kömmt,

wenn ich wirklich die empiriſche Zeit, etwa an der Uhr, wahrnehme. So iſt alſo die Zahl das Schema der Gröſse, und die Zeit das Bild aller ſinnlichen Gegenſtände überhaupt, auch als Gröſsen (C. 182. M. I, 200.).

6. Man ſieht hieraus, daſs wir die Kategorie der Gröſse bloſs von ſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen können, d. i. von ſolchen, die in der Zeit und ſo zählbar ſind. Man kann daher auch die Gröſse nicht real erklären, d. h. die Möglichkeit eines Quantums verſtändlich machen, ohne die Zeit zu Hülfe zu nehmen. Denn wollen wir die Einheit wirklich erklären, die unter der Gröſse gedacht wird, ſo kann man das nicht anders (man müſste denn, wie zu Anfang des Artikels, bloſs angeben wollen, was durch dieſe Einheit verknüpft wird, nicht aber, was in dieſer Einheit, als ihre Merkmale, gedacht wird), als etwa ſo: die Gröſse iſt die Beſtimmung eines Dinges, dadurch, wie vielmal Eines in ihm geſetzt iſt, gedacht werden kann. Allein dieſes Wievielmal gründet ſich auf die ſucceſſive Wiederhohlung, mithin auf die Zeit und die Syntheſis (des Gleichartigen) in derſelben. Hierdurch ſieht man erſt die Möglichkeit der Verknüpfung des Gleichartigen, wodurch die eben gegebene Erklärung als eine reale oder Sacherklärung ſich von den Namenerklärungen zu Anfang dieſes Artikels unterſcheidet (C. 300. M. I, 344.).

7. Es kann aber auch keinen ſinnlichen Gegenſtand geben, der nicht eine Gröſse (Quantum) wäre. Denn ſelbſt die Wahrnehmung eines Gegenſtandes, als Erſcheinung, iſt nur durch dieſelbe ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen (die Vorſtellung der Gröſse) der gegebenen ſinnlichen Anſchauung möglich, wodurch die Einheit der Zuſammenſetzung des mannigfaltigen Gleichartigen gedacht wird (C. 203. Pr. 91.). Die Gröſsen ſind aber nach der

verſchiedenen Art ihrer Erzeugung entweder extenſiv (oder ausgedehnt), z. B. eine Linie, ein Triangel, ein Würfel u. ſ. w., oder intenſiv (ſolche, die einen Grad haben), z. B. der Grad des Lichts, der Farbe, der Wärme, das Moment der Schwere u. ſ. w. (M. I. 247. C. 211.), ſ. auch Realität und Moment, und die Erſcheinungen ſind jederzeit Gröſsen beiderlei Art, ſ. Axiomen der Anſchauung, 3. ff. Zahlformel, Empfindung, 5. ff. und Seele.

8. Alle extenſive Gröſse iſt nun wieder den beiden Formen der Anſchauung, Raum und Zeit, nach, entweder die extenſive Gröſse im Raum, welche man auch die extenſive Gröſse im engern Sinn des Worts nennt, z. B. eine Linie. Bei den Erſcheinungen wird ſie beſtimmt durch den Raum zwiſchen den Grenzen der Materie, die ihn erfüllt, oder dieſer Raum iſt das reine Bild der extenſiven Gröſse des Cörpers. Man nennt dieſen Raum, ſeiner Gröſse nach betrachtet, das Volumen oder den Raumesinhalt (N. 86. C. 215). Oder die extenſive Gröſse iſt die in der Zeit, welche man auch die protenſive Gröſse nennt. Wenn in der Zeit etwas iſt, das beharret, oder in mehrern auf einander folgenden Zeittheilen vorhanden iſt, ſo bekömmt das Daſeyn in dieſen verſchiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Gröſse, die man Dauer nennt (C. 226). Die Dauer iſt alſo (C. 262.) die Gröſse des Daſeyns oder der Exiſtenz (P. 247.) (in der Zeit), folglich eine protenſive Gröſse,*) ſ. Beharrlichkeit.

---

*) So ſagt auch ſchon Lambert (Architektonik, §. 690.): „Auf eine ähnliche Art ſtellen wir uns die Theile der Zeit vor und nach einander vor, und dieſes machet, daſs wir auch der Dauer eine Art von Ausdehnung geben."

Digitized

9. Ein Quantum (concrete Gröſse) iſt in Anſehung der Beſtimmtheit der Menge ſeiner Theile entweder ein Quantum discretum oder ein Quantum continuum (ſtetige oder continuirliche Gröſse). *) Continuirliche Gröſsen ſind ſolche, welche die Eigenſchaft haben, daſs keiner ihrer Theile der möglich kleinſte (kein Theil einfach) iſt, z. B. Linien, Flächen, Cörper, Raum und Zeit. S. Continuität. Discrete Gröſsen hingegen ſind ſolche, welche die Eigenſchaft haben, daſs die Menge der Einheiten in denſelben beſtimmt iſt, z B. Zahlen, eine aus Worten beſtehende Rede (C. 555). Wenn alſo in dem gegebenen Ganzen die Menge der Theile auf gewiſſe Weiſe ſchon abgeſondert iſt, ſo iſt dieſes Ganze in dieſer Rückſicht eine discrete Gröſse. Ein gegliederter Cörper z. B. iſt in Beziehung auf dieſe Gliederung eine discrete Gröſse, ſ. Continuität 19. f. und Aggregat. 4.

10. Was ſchlechthin groſs iſt, heiſst erhaben, ſ. Erhabenheit. Groſsſeyn (*magnitudo*) und eine Gröſse ſeyn (*quantitas*) ſind ganz verſchiedene Begriffe. Der Ausdruck, etwas iſt groſs (*magnum*), oder klein, oder mittelmäſsig, bezeichnet weder einen reinen Verſtandesbegriff (Kategorie) noch eine Sinnenanſchauung, und eben ſo wenig einen Vernunftbegriff (Idee). Es iſt ein Begriff der Urtheilskraft, der dadurch ausgedrückt wird, und er legt eine ſubjective Zweckmäſsigkeit der Vorſtellung, deren Gegenſtand ich groſs (*magnum*) nenne, in Beziehung auf die Urtheilskraft zum Grunde. Daſs etwas eine Gröſse (*quantum*) ſei, läſst ſich aus dem Dinge ſelbſt, ohne alle Verglei-

*) Του ποσου το μεν εστι διωρισμενον· το δε συνεχες Ariſtotelis Categor. Cap. IV. v. VI.

chung deſſelben mit andern Dingen, erkennen, wenn Vielheit des Gleichartigen zuſammen Eines ausmacht. Wie groſs (*quantitas quanti*) es aber ſei, erfordert jederzeit etwas anderes, welches auch Gröſse iſt, zu ſeinem Maaſs *). Weil es aber in der Beurtheilung der Gröſse nicht bloſs auf die Vielheit (Zahl), ſondern auch auf die Gröſse der Einheit (des Maaſses) ankommt, und die Gröſse dieſer letztern immer wiederum etwas anderes als Maaſs bedarf, womit ſie verglichen werden kann; ſo folgt, daſs alle Gröſsenbeſtimmung der Erſcheinungen ſchlechterdings keinen abſoluten Begriff von einer Gröſse, ſondern allemal nur einen relativen (Vergleichungs-) Begriff liefern könne (U. 80. f. M. II, 542.).

11. Wenn ich ſchlechtweg (*ſimpliciter*) ſage, daſs etwas groſs (*magnum*) ſei, ſo ſcheint es, daſs ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigſtens mit keinem objectiven (für Jedermann dienlichen) Maaſse. Denn es wird dadurch gar nicht beſtimmt, wie groſs der Gegenſtand ſei. Ob aber gleich der Maaſsſtab der Vergleichung bloſs ſubjectiv (für den Urtheilenden gültig) iſt, ſo macht das Urtheil nichts deſtoweniger auf allgemeine Beiſtimmung Anſpruch. Das Urtheil: der Mann iſt groſs, ſchränkt ſich nicht bloſs auf das urtheilende Subject ein. Es verlangt, gleich theoretiſchen Urtheilen, Jedermanns Beiſtimmung (U. 81. f. M. II, 543).

12. Weil aber in einem Urtheile, wodurch etwas ſchlechtweg als groſs bezeichnet wird (z. B.

---

*) Lambert (Architektonik, §. 794.) ſagt: Durch die Frage: wie groſs, wird nach der Anzahl aufgehäufter, oder auch der Continuität nach zuſammengeſetzter Theile gefragt, welche zuſammen nach einerlei Maaſsſtab gemeſſen werden.

der Mann iſt groſs), nicht bloſs geſagt werden ſoll, daſs der Gegenſtand eine Gröſse (Quantität) habe, ſondern dieſe ihm Vorzugsweiſe (*magnitudinem*) beigelegt wird; ſo wird bei dieſer Schätzung allerdings ein Maaſsſtab für Jedermann zum Grunde gelegt. Allein dieſer Maaſsſtab iſt zu keiner logiſchen (mathematiſch-beſtimmten), ſondern nur äſthetiſchen (durch unmittelbare Anſchauung möglichen) Beurtheilung der Gröſse brauchbar, weil er ein bloſs ſubjectiv dem über Gröſse reflectirenden Urtheile zum Grunde liegender Maaſsſtab iſt. Er mag übrigens empiriſch ſeyn, wie etwa die mittlere Gröſse der uns bekannten Menſchen u. d. gl., oder ein *a priori* gegebener Maaſsſtab, der durch die Mängel des beurtheilenden Subjects auf ſubjective Bedingungen der Darſtellung in *concreto* eingeſchränkt iſt, wie im Praktiſchen, die Gröſse einer gewiſſen Tugend, u. d. gl., oder im Theoretiſchen, die Gröſse der Richtigkeit einer gemachten Beobachtung u. d. gl. (U. 82. f. M. II, 544).

13. Hier iſt nun merkwürdig, daſs, wenn wir gleich am Gegenſtande gar kein Intereſſe haben (das Daſeyn oder die Exiſtenz deſſelben uns gleichgültig iſt), doch die bloſse Gröſse deſſelben (ſelbſt wenn es als formlos betrachtet wird) ein Wohlgefallen bei ſich führen könne, das allgemein mittheilbar iſt. Folglich iſt die Vorſtellung eines ſolchen Gegenſtandes mit dem Bewuſstſeyn einer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit deſſelben für den Gebrauch unſrer Erkenntniſsvermögen verbunden. Dies Wohlgefallen iſt aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Gegenſtande, wie beim Schönen (weil er formlos ſeyn kann); denn bei der Anſchauung des Schönen findet ſich die reflectirende Urtheilskraft, in Beziehung auf das Erkenntniſs überhaupt, zweckmäſsig geſtimmt; ſondern es iſt ein Wohlgefallen an der Erweiterung der Einbildungskraft an ſich ſelbſt (U. 83. M. II, 545.).

14. Wenn wir nun unter den angeführten Einſchränkungen (11. ff.) von einem Gegenſtande ſchlechtweg (*ſimpliciter*) ſagen, er ſei groſs (*magnum*); ſo iſt dies kein mathematiſch-beſtimmendes, ſondern ein bloſses Reflexionsurtheil (Urtheil über eine gegebene Vorſtellung, die im Gemüth mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt, als Grund, dieſen Zuſtand des Gemüths zu erhalten) über die Vorſtellung deſſelben, die für einen gewiſſen Gebrauch unſerer Erkenntniſskräfte in der Gröfsenſchätzung ſubjectiv zweckmäſsig iſt. Wir verbinden alsdann mit der Vorſtellung des Gegenſtandes jederzeit eine Art von Achtung, ſo wie mit dem, was wir ſchlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Uebrigens geht die Beurtheilung der Dinge als groſs und klein auf alles, ſelbſt auf alle Beſchaffenheiten derſelben. Wir nennen daher ſelbſt die Schönheit groſs oder klein. Der Grund davon iſt darin zu ſuchen, daſs alles, was wir anſchauen, Erſcheinung, mithin ein Quantum iſt (U. 83. M. II, 546.).

15. Ganz was andres als ſchlechtweg ſagen, daſs etwas groſs ſei, iſt ſagen, daſs etwas ſchlechthin, abſolut, in aller Abſicht, groſs (*abſolute, non comparative magnum*) ſei. Das letztere heiſst, daſs es über alle Vergleichung groſs iſt (U. 81.). Dies nennt man auch erhaben, ſ. Erhabenheit. Eine ſolche Gröfse iſt bloſs ſich ſelbſt gleich (U. 84. M. II, 547.).

16. Verneinungen, die eine Gröfse afficiren, ſo fern dieſe nicht abſolute Vollſtändigkeit hat, heiſsen Schranken (P. 166.). Die Stellen der Einſchränkung einer Gröfse heiſsen Grenzen (C. 211.). So heiſsen Grenzen eines Begriffs, die Präciſion in der Aufzählung ſeiner Merkmale, daſs deren nicht mehr ſind, als zum ausführlichen Begriffe gehören. Denn die Merkmale machen zuſammengenommen die Gröfse (Quantität) des Begriffs aus. Durch die Merkmale werden alſo die Stellen der Einſchrän-

kung des Begriffs beſtimmt, über die man nicht hinaus gehen und etwa noch mehrere Merkmale zu demſelben rechnen darf (C. 755.*)). Es verſteht ſich, daſs hier das Wort Grenze, Stelle, ſinnbildlich gebraucht wird (C. 180.). Sind die begrenzten Weſen ausgedehnt, ſo ſetzen die Grenzen immer einen Raum voraus, der auſserhalb dem Platze angetroffen wird, den die ausgedehnten Weſen einnehmen, und dieſen Platz einſchlieſst. Schranken bedürfen dergleichen nicht. So ſieht unſere Vernunft gleichſam einen Raum um ſich her für die Erkenntniſs der Dinge an ſich ſelbſt, ob ſie gleich von ihnen niemals beſtimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erſcheinungen eingeſchränkt iſt (Pr. 166. f.). Das Reſultat der ganzen Critik iſt nehmlich: daſs uns Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr als Gegenſtände möglicher Erfahrung, und was von dieſen in der Erfahrung erkannt werden kann, kennen lehre. Aber dieſe Einſchränkung hindert nicht, daſs ſie uns nicht bis zur objectiven Grenze der Erfahrung führe. Das heiſst, ſie führt uns bis zu der Beziehung auf etwas, was ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung (ſondern Ding an ſich) iſt. Dies ſtellt ſie nehmlich als den oberſten Grund aller Erfahrung vor. Aber dennoch kann ſie uns von demſelben nichts an ſich, nicht einmal ſein reales Daſeyn, ſondern alles nur in Beziehung auf ihren (der Vernunft) eigenen vollſtändigen und auf die höchſten Zwecke (Moralität und Glückſeligkeit) gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung lehren (Pr. 183.).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. *** S. 162. II. Buch. I. Hauptſt. S. 180 — S. 182 — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 203. — S. 211. — S. 215 — S. 226 — S. 262. III. Hauptſt. S. 300 — — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IX. Abſch. S. 555. Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 743. — S. 755.

Digitized by Google

Deſſ. Proleg. §. 24. S. 91. — §. 57. S. 166. f. — §. 60. S. 183.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 247.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 25. S. 80. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturl. Phoron. Erklär. 5. Anmerk. S. 18.

Gröſsenlehre,

reine Mathematik, *Matheſis*. Die Wiſſenſchaft von den Quantis, in ſo fern ſie durch Conſtruction in der reinen Anſchauung erkannt werden. Die Bewegung iſt z. B. ein Quantum, und die reine Gröſsenlehre oder Mathematik der Bewegungen heiſst Phoronomie (N. 18.). Sie iſt die Wiſſenſchaft von der Erkenntniſs der Quantität der Bewegungen durch Conſtruction in der reinen Anſchauung. Kant hat die Anfangsgründe derſelben geliefert (N. 1. ff.) ſ. Gröſse, 2.

Gröſsenſchätzung.

Die Beſtimmung der Gröſse eines Quantums. Sie iſt entweder mathematiſch, nehmlich durch Zahlbegriffe, oder deren Zeichen in der Algebra; oder äſthetiſch, nehmlich durch die bloſse Anſchauung, d. i. nach dem Augenmaaſse. Nun können wir zwar beſtimmte Begriffe davon, wie groſs etwas ſei, nur durch Zahlen (allenfalls Annäherung durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen. Die Einheit, welche bei dieſen Zahlen zum Grunde liegt, iſt das Maaſs. Und in ſo fern iſt alle logiſche Gröſsenſchätzung mathematiſch. Allein da die Gröſse des Maaſses doch als bekannt

angenommen werden mufs, fo würden wir niemals ein erftes oder Grundmaafs bekommen, wenn die Gröfse des Maafses wieder durch Zahlen und eine neue dabei zum Grunde liegende Einheit, und fo immer fort, beftimmt werden follte. Alfo mufs die Schätzung der Gröfse des Grundmaafses blofs darin beftehen, dafs man fie in einer Anfchauung unmittelbar faffen, und durch Einbildungskraft zur Darftellung der Zahlbegriffe brauchen kann. Alfo ift alle Gröfsenfchätzung der Gegenftände der Natur zuletzt äfthetifch (d. i. durch Anfchauung eines Subjects, folglich fubjectiv und nicht objectiv beftimmt) und nicht mathematifch (durch Zahlen vermittelft einer Einheit, oder objectiv beftimmt) (U. 85. f. M. II, 550.).

2. Nun giebt es zwar für die mathematifche Gröfsenfchätzung kein Gröfstes, denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche, es kann keine noch fo grofse Zahl angegeben werden, zu der nicht noch fo viel Einheiten, als man will, hinzugefetzt werden könnten. Allein für die äfthetifche Gröfsenfchätzung giebt es allerdings ein Gröfstes, denn es giebt Gröfsen, die man nicht mehr überfehen und folglich die Vorftellung des Ganzen nicht mehr auffaffen kann. Und von diefen Gröfsen behauptet Kant, dafs fie mit der Idee des Erhabenen in dem Anfchauenden verknüpft find, und eine gewiffe Rührung in ihm hervorbringen, f. Erhabenheit (U. 86. f. M. II, 551.).

3. Es gehören eigentlich zwei Handlungen dazu, wenn man ein Quantum in die Einbildungskraft aufnehmen will, um es als Maafs zur Gröfsenfchätzung durch Zahlen zu gebrauchen:

a. die Auffaffung oder Apprehenfion (*apprehenfio*), f. Apprehenfion;

b. die Zufammenfaffung oder äfthetifch-

ſche Comprehenſion (*comprehenſio aeſthetica*). Sie beſtehet in der Vereinigung alles deſſen, was man aufgefaſst hat, in Eine Anſchauung.

Dieſe Zuſammenfaſſung wird nun immer ſchwerer, je weiter die Auffaſſung fortrückt. Sie gelangt daher bald zu ihrem Maximum (Gröſsten), nehmlich dem äſthetiſch-gröſsten Grundmaaſse (oder der Einheit) der (mathematiſchen) Gröſſenſchätzung (durch Zahlen), oder zu der Anſchauung von einer ſolchen Gröſse, über die ſie keine mehr zuſammenfaſſen kann. Denn wenn die Auffaſſung ſo weit gelangt iſt, daſs die zuerſt aufgefaſsten Theilvorſtellungen der Sinnenanſchauung in der Einbildungskraft ſchon zu erlöſchen anheben, indeſſen daſs dieſe zur Auffaſſung mehrerer fortrückt; ſo verliert ſie auf der einen Seite (durch das Erlöſchen, oder die Unmöglichkeit der Reproduction derſelben, ſ. Apprehenſion) eben ſo viel, als ſie auf der andern (durch die Auffaſſung) gewinnt. Folglich iſt in der Zuſammenfaſſung ein Gröſstes, über welches die Einbildungskraft nicht hinauskommen kann (U. 37, M. II, 552.).

Kant Critik der Urtheilskr. §. 26. S. 85. ff.

Groſs ſeyn,

ſ. Gröſse, 10. 14. ſchlechtweg, ſ. Gröſse, 11. 15.

Grund,

Erkenntniſsgrund, *ratio*, *raiſon*. Das, woraus etwas erkannt wird, oder derjenige Gedanke, aus welchem vieles begreiflich iſt.

Z. B. praktiſch gut iſt, was aus Gründen, die für jedes vernünftige Weſen, als ein ſolches, gültig ſind, den Willen beſtimmt (G. 38.). Hier heiſsen Gründe, das, woraus man erkennen kann, daſs es den Willen beſtimmen ſoll. Die Einbildungskraft iſt ein Grund vieler unſerer Vorſtellungen. Eine Erkenntniſs von ihrem Grunde ableiten, heiſst ſie gründen. Die Lehre der Sitten auf Metaphyſik gründen, heiſst z. B. ſie von Sätzen *a priori*, deren Wiſſenſchaft die Metaphyſik iſt, ableiten (G. 31.). Das Wort Grund (Stütze, Baſis) in dieſer Bedeutung iſt eine ſymboliſche Hypotypoſe, d. i. ein Ausdruck für einen Begriff nicht vermittelſt einer directen Darſtellung deſſelben, ſondern nur vermittelſt einer Analogie mit demſelben. Einen eigentlichen Grund, z. B. eines Gebäudes, kann man anſchauen; durch die Reflexion (Handlung des Gemüths, um zu einem Begriff des Gegenſtandes zu gelangen) wird nun das Verhältniſs zwiſchen einem eigentlichen Grunde und dem darauf aufgeführten Gebäude zwiſchen zwei ganz andern Begriffen gedacht (dem, woraus etwas begreiflich wird, und dem, was daraus begreiflich wird), denen nie eine Anſchauung correſpondiren kann, indem weder das Begreifen ſelbſt, noch der Grund und die Folge oder das daraus Begreifliche, als ſolche, angeſchauet werden können. Und ſo werden nun dieſe nicht anzuſchauenden Begriffe mit dem Namen jener anſchaulichen (Grund und Gebäude der Erkenntniſs) benannt (U. 257.).

Grundgeſetz,

ſ. Expoſition, 24. ff. vergl. Anfang, 10. f.

Grundkraft,

vis primitiva, force primitive. Diejenige Kraft,

Digitized by Google

welche von keiner andern weiter abgeleitet werden kann (N. 61.). Unter die verſchiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verſtandes gehört auch die der Cauſalität einer Subſtanz, welche Kraft genannt wird. Cauſalität und Subſtanz ſind nehmlich zwei Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes, oder Arten der Einheiten, zu welchen der durch die Sinne gegebene Stoff ſynthetiſch verknüpft wird, und durch welche er alſo als Wirkungen erzeugender Gegenſtand (Cauſalität, ſ. Cauſalität) und als beharrlicher Gegenſtand (Subſtanz, ſ. Subſtanz) gedacht wird. Durch die Verbindung des Begriffes Subſtanz mit dem der Cauſalität entſtehet nun ein neuer Begriff des reinen Verſtandes, der aber jene beiden Begriffe vorausſetzt, oder von ihnen abgeleitet iſt, und Kraft heiſst. Solche abgeleitete Begriffe des reinen Verſtandes nennt Kant Prädicabilien. Kraft iſt alſo eine Prädicabilie, ſ. Kraft. Die verſchiedenen Erſcheinungen eben derſelben Subſtanz zeigen nun beim erſten Anblick ſo viel Ungleichartigkeit, daſs man daher anfänglich beinahe eben ſo vielerlei Kräfte derſelben annehmen muſs, als Wirkungen ſich hervorthun. In dem menſchlichen Gemüthe findet ſich z. B. Empfindung, Bewuſstſeyn, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft oder Scharfſinn, Luſt, Begierde, Verabſcheuung u. ſ. w. Anfänglich gebietet eine logiſche Maxime, dieſe anſcheinende Verſchiedenheit ſo viel als möglich dadurch zu verringern, daſs man durch Vergleichung die verſteckte Identität entdecke. Das heiſst, man muſs nachſehen, ob nicht Einbildung, verbunden mit Bewuſstſeyn und alle die übrigen angeführten Vermögen, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſeyn. Die Vernunft (als das Vermögen der unbedingten Vorſtellungen) ſtellt alſo hier die Idee einer Grundkraft auf, d. i. die Vorſtellung von einer Kraft, welche keine Kraft weiter vorausſetzt, von der aber alle übrigen Kräfte abgeleitet werden können. Sie

Digitized by Google

iſt zuvörderſt ein logiſches Princip, nehmlich die Vorſtellung von der oberſten Gattung aller Kräfte; aber die Logik kann nicht ausmitteln, ob es dergleichen Grundkraft wirklich gebe. Wenigſtens iſt es aber doch eine Aufgabe, ſich dadurch alle Mannigfaltigkeit von Kräften ſyſtematiſch vorzuſtellen, daſs man ſie als in einer Grundkraft gegründet denkt. Das logiſche Vernunftprincip erfordert es, dieſe Einheit ſo weit als möglich zu Stande zu bringen, und je mehr die Erſcheinungen der einen und andern Kraft unter ſich identiſch gefunden werden, deſto wahrſcheinlicher wird es, daſs ſie alle Äuſserungen einer einzigen Kraft ſind, die dann für dieſe Kräfte, alſo comparative (in Beziehung auf ſie, nicht für alle Kräfte überhaupt), ihre Grundkraft heiſsen kann. Eben ſo verfährt man dann weiter mit den übrigen Kräften (C. 676. f. M. I, 795.).

2. Die comparativen Grundkräfte (die es nur für gewiſſe Kräfte ſind) müſſen wiederum unter einander verglichen werden, um ihre Einhelligkeit zu entdecken, und ſie dadurch einer einzigen radicalen, d. i. abſoluten Grundkraft (die es in aller Beziehung, für alle Kräfte iſt) nahe zu bringen. Dieſe Vernunfteinheit (die Vorſtellung einer abſoluten Grundkraft) iſt aber bloſs hypothetiſch (d. i. ſie wird willkührlich vorausgeſetzt, um die beſondern Grundkräfte daran zu prüfen, ob ſie ſich laſſen auf wenigere oder eine einzige zurückbringen). Man behauptet nicht, daſs eine ſolche abſolute Grundkraft in der That angetroffen werden müſſe, ſondern, daſs man ſie zu Gunſten der Vernunft ſuchen müſſe. Denn nur ſo können für die mancherlei Regeln, die die Erfahrung an die Hand giebt, gewiſſe Principien errichtet oder allgemeine Grundſätze für dieſe Regeln aufgefunden werden. Dies iſt aber wiederum nöthig, um dadurch ſyſtematiſche Einheit in unſere Erkenntniſs zu bringen, oder ſie zu Einem Ganzen zu vereinigen (C. 677. f. M. I, 798.).

3. Wenn man aber auf den transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes (das Denken durch lauter Begriffe *a priori*, ohne alle Erfahrung) Acht hat, ſo zeigt ſich, daſs die Idee einer Grundkraft überhaupt nicht bloſs eine Aufgabe (Problem) zum hypothetiſchen Gebrauch ſei. Sie giebt wirklich objective Realität vor (oder thut, als wenn alle Kräfte in der Erfahrung wirklich aus einer einzigen Grundkraft entſprängen). Die Vernunft ſtellt wirklich dieſe Idee als ein apodiktiſches (mit der Vorſtellung der Nothwendigkeit verknüpftes) Vernunftprincip auf, und ſetzt dadurch die ſyſtematiſche (aus Einem Princip abgeleitete) Einheit der mancherlei Kräfte als nothwendig voraus (poſtulirt ſie). Denn wenn wir auch nicht einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte unterſucht haben, ja wenn wir ſie auch mit aller Mühe nicht haben entdecken können, ſo ſetzen wir ſie doch voraus. Wir nehmen dennoch an, es werde eine ſolche Einhelligkeit zu finden ſeyn. Wir nehmen es aber nicht, wie in dem (in 1.) angeführten Fall, wegen der Einheit der Subſtanz an. Sondern auch da, wo ſo gar ſehr viele ſolcher Kräfte angetroffen werden, z. B. in der Materie, ſetzt die Vernunft ſyſtematiſche Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus. Die Erſparung der Principien, oder daſs beſondere Naturgeſetze unter allgemeineren ſtehen, iſt hier nicht bloſs ein ökonomiſcher Grundſatz der Vernunft, ſondern wird ein inneres (der Natur an und für ſich zugehöriges) Geſetz der Natur (C. 678. M. I, 799.).

4. Mit welcher Befugniſs könnte auch die Vernunft verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, bloſs ſo (logiſch) zu behandeln, als wäre ſie eine verſteckte Einheit (eine einzige Kraft)? Mit welcher Befugniſs könnte ſie alle dieſe Kräfte, ſo weit es ihr möglich iſt, von einer Grundkraft ableiten? vorausgeſetzt, daſs es ihr eben ſo wohl frei ſtände

zuzugeben, dafs es auch möglich ſei, alle Kräfte wären ungleichartig, und die ſyſtematiſche Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäfs. Im letztern Fall würde ſie durch Annehmung einer Grundkraft gerade wider ihre Beſtimmung verfahren, indem ſie ſich eine Idee zum Ziele ſetzte, die der Natureinrichtung ganz widerſpräche (C. 679). ſ. übrigens Idee.

5. Die Möglichkeit einer ſolchen Grundkraft kann aber durch nichts begriffen werden, alle menſchliche Einſicht iſt zu Ende, ſobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelanget ſind. Sie dürfen aber darum nicht beliebig erdichtet und angenommen (ſupponirt) werden, denn ſonſt wäre des Erdichtens und der Hirngeſpinſte kein Ende. Daher kann uns im theoretiſchen Gebrauche der Vernunft (zum Erkennen und Erklären) nur Erfahrung dazu berechtigen, ſie anzunehmen (P. 81.). Dafs man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen ſollte, iſt eine ganz unmögliche Forderung. Denn ſie heifsen eben darum Grundkräfte, weil ſie von keiner andern abgeleitet, d. i. gar nicht begriffen werden können (N. 61.). Die Erfahrung lehrt uns keine ſolche Grundkraft, ſie müſſen *a priori* bewieſen werden. So kann es *a priori* bewieſen werden, dafs Zurückſtofsungs- und Anziehungskraft die beiden weſentlichen Grundkräfte der Materie ſind, ſ. Anziehungskraft und Attraction.

Kant Met. Anfangsg. d. Naturl. Dynam. Lehrſ. 7. Anm. 1. S. 61.

Deſſen Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſch. S. 676. ff.

Deſſen Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 81.

Digitized by Google

Grundlegung

zur Metaphyſik der Sitten, *inſtitutio ſeu prima principia Metaphyſices morum*, *inſtitution ou premiers principes de la Metaphyſique des moeurs*. Sie iſt die Aufſuchung und Feſtſetzung des oberſten Princips der Moralität (G. V. 13. M. II. 13.). Metaphyſik der Sitten heiſst die Philoſophie von den Sitten, in ſo fern die Erkenntniſs derſelben unabhängig von aller Erfahrung, ganz rein aus der Vernunft entſpringt. Nun heiſst Kants Art zu philoſophiren darum die kritiſche Philoſophie, weil nach ſeinen Grundſätzen das menſchliche Vermögen zu erkennen, oder die Vernunft ſelbſt, unterſucht werden muſs, ehe man diejenigen Erkenntniſſe, die aus der Vernunft entſpringen, als ſicher und richtig, zuſammenhängend vortragen kann. Dieſes hat Kant zur Beantwortung der Frage: was können wir wiſſen? in dem Buche geleiſtet, welches er Critik der reinen Vernunft nennt. Er verſtehet aber hier unter Vernunft dieſes Vermögen, in ſo fern es zum Wiſſen dient, und daher von ihm die ſpeculative Vernunft genannt wird. Nun dient aber die Vernunft auch zum Handeln, oder ſie liefert uns gewiſſe Grundſätze des Handelns, die Geſetze der Moralität. Kant nennt die Vernunft in dieſer Beziehung die praktiſche Vernunft. Er müſste alſo zur Beantwortung der Frage: was ſollen wir thun? eigentlich die praktiſche Vernunft unterſuchen. Und das hat er auch gethan in der Schrift, der er den Namen einer Critik der praktiſchen Vernunft gegeben hat. Allein ehe Kant dieſes vollſtändige Werk lieferte, ſchrieb er die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, in welcher er nur ein Hauptſtück jener Critik der praktiſchen Vernunft mit einer groſsen Ausführlichkeit unterſucht, und mit einer eben ſo groſsen Klarheit vorträgt. Er unterſucht nehmlich in dieſer Grundlegung bloſs, welches der oberſte Grund-

ſatz alles moraliſch guten Handelns ſei oder das ſogenannte Moralprincip (G. V. 11. f. M. II, 11.).

2. Kant hatte aber noch einen andern Grund, ſowohl dieſe Grundlegung ſelbſt, als auch die Critik der praktiſchen Vernunft, von der Metaphyſik der Sitten, oder der eigentlichen Moral, abzuſondern, und ſie beſonders vorzutragen. Die Metaphyſik der Sitten oder Moral iſt nehmlich, ungeachtet des abſchreckenden Titels, eines hohen Grades der Popularität oder Allgemeinfaſslichkeit fähig, und ſie iſt ganz dem gemeinen Verſtande, wie er bloſs zu Dingen des gemeinen Lebens und der täglichen Erfahrung hinreichend iſt, angemeſſen. Allein in den Unterſuchungen, die Kant in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten anſtellt, kömmt ſo manches Subtile vor, oder feine Unterſuchungen, die nicht Jedermann, ohne alle Anleitung, verſtändlich ſind. Da nun dieſe feinen Unterſuchungen, weil ſie etwas betreffen, was den Grund alles Handelns im gemeinen Leben enthält, und alſo, ſeinem Grunde nach, nicht ſelbſt zu den Gegenſtänden des gemeinen Wiſſens gehören kann, in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten ſowohl als in der Critik der praktiſchen Vernunft unvermeidlich waren, ſo wollte Kant dieſe Unterſuchungen nicht den faſslichern Lehren ſeiner Tugendlehre beimiſchen (G. V. 12. f. M. II, 12.).

3. Kant hat dieſe Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten in drei Abſchnitte abgetheilt, deren Inhalt folgender iſt:

Im erſten Abſchnitt macht er den Übergang von der Vernunft, wie ſie zu ſittlich guten Handlungen im gemeinen Leben angewendet wird, zur Philoſophie;

im zweiten Abſchnitt macht er den Über-

Digitized by Google

gang von der populären oder allgemein-faſslichen Moralphiloſophie zur Metaphyſik der Sitten; und

im dritten Abſchnitt thut er den letzten Schritt von der Metaphyſik der Sitten zur Critik der praktiſchen Vernunft.

In dem erſten Abſchnitt verfährt er analytiſch, d. h. er entwickelt die gemeinen Begriffe eines an ſich guten Willens, der Pflicht, einer Handlung aus Pflicht, d. i. er unterſucht, was ſich der gemeine Verſtand in dieſen Begriffen denkt, und erhält dadurch das Princip, oder den oberſten Grundſatz, der allen Handlungen aus Pflicht zum Grunde liegt. Weil aber die Gebote der Pflicht gegen die Neigungen gebieten, ſo zieht man leicht, von den Neigungen beſtochen, ihre Strenge in Zweifel, und ſucht ſie den Neigungen angemeſſen zu machen; daher iſt es nöthig, einen Schritt ins Feld der praktiſchen Philoſophie zu thun, um hierüber zur Gewiſsheit zu kommen.

In dem zweiten Abſchnitt zeigt Kant, daſs die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung gebietet, was geſchehen ſoll; da nun jedes Beiſpiel in der Erfahrung hiernach geprüft werden muſs, ſo iſt es gut, die ſittlichen Begriffe, ſo wie ſie *a priori* oder unabhängig von aller Erfahrung feſtſtehen, im Allgemeinen vorzutragen, wofern die Erkenntniſs philoſophiſch heiſsen ſoll. Dies giebt eine Metaphyſik der Sitten, oder Wiſſenſchaft von den moraliſchen Begriffen *a priori*. Kant verfolgt nun das zum Handeln dienende oder praktiſche Vernunftvermögen von ſeinen allgemeinen Handlungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entſpringt, und prüft das gefundene Princip der Pflichten, indem er nach demſelben die verſchiedenen Arten der Pflichten beurtheilt, in welchen der Gebrauch dieſes Princips angetroffen wird. Er zeigt ſodann, daſs die Unterwerfung des Willens

unter seine eigene Gesetzgebung, oder, wie er sie mit einem griechischen Worte nennt, die Autonomie, das oberste Princip der Sittlichkeit sei; dass hingegen die Unterwerfung des Willens unter eine fremde Gesetzgebung, oder mit einem griechischen Kunstwort, die Heteronomie, der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit sei, und giebt nach diesem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie alle mögliche falsche Principien der Sittlichkeit an. Hieraus ergiebt sich nun, dass ein an sich oder schlechterdings guter Wille nicht durch einen zu begehrenden Gegenstand, sondern bloss durch die Form des Wollens, oder nicht durch das, was man will, sondern dadurch, wie man will, zum Wollen bestimmt werde. Dies ist aber ein synthetischer Satz, d. h. ein solches behauptendes Urtheil, dessen Prädicat nicht im Subject liegt. Die Möglichkeit desselben kann daher durch keine Entwickelung des Begriffs im Subject gezeigt werden, sondern das praktische Vernunftvermögen muss zu dem Ende selbst untersucht und geprüft werden, um zu sehen, wie ein solcher Satz möglich ist.

Im dritten Abschnitt wird daher der Übergang zur Critik der praktischen Vernunft gemacht. Hier wird gezeigt, dass Freiheit des Willens der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens, oder der Beschaffenheit desselben, dass er sich selbst ein Gesetz giebt, ist; und so die Untersuchung bis an die äusserste Grenze der praktischen Philosophie fortgeführt, und begreiflich gemacht, dass das praktische oder Sittengesetz für unsere Vernunft ohne alle Bedingung gebietet, aber eben darum auch, obwohl seine Wirklichkeit und diese Beschaffenheit desselben entschieden ist, was seine Möglichkeit betrifft, unbegreiflich ist (G. V. 14. M. II, 14.).

4. Die Critik der praktischen Vernunft setzt also die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

voraus. Allein die Critik ſetzt ſie doch nur darum voraus, weil die Grundlegung vorläufig mit dem Princip der Pflicht bekannt macht und eine beſtimmte Formel derſelben angiebt und rechtfertigt, woraus ſodann die Nothwendigkeit einer Critik der praktiſchen Vernunft erhellet. Übrigens beſtehet aber dieſe Critik, unabhängig von jener Grundlegung, ganz durch ſich ſelbſt (P. 14.).

Kant-Grundl. zur Met. der Sitt. S. 11. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. Vorrede. S. 14.

Grundſatz,

Anfang, Princip, *principium*, *principe*, ſ. Anfang, 1.

1. Grundſatz *a priori*, ſ. Axiomen, 3.

2. Allgemeine, erſte oder oberſte Grundſätze *a priori* ſind ſolche, die weiter keine Sätze vorausſetzen, von denen ſie abgeleitet werden können. Z. B. der Grundſatz des Widerſpruchs: keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht. Man erkennet die Wahrheit dieſes logiſchen Satzes, ſobald man ihn verſteht. Die Grundſätze ſind entweder mathematiſche oder philoſophiſche, und die letztern wieder entweder Verſtandes- oder Vernunftgrundſätze. Daſs überhaupt irgendwo Grundſätze ſtatt finden, das iſt lediglich dem reinen Verſtande zuzuſchreiben. Hier wird alſo der Quell der Grundſätze angegeben, und geſagt, dieſer Quell ſei der reine Verſtand. Der Verſtand iſt nehmlich das Vermögen der Regeln in Anſehung deſſen, was geſchieht. Eine Regel aber iſt die Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung,

nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltiges geſetzt werden kann. Eine ſolche Bedingung iſt entweder ein Begriff, oder ein Urtheil, der Verſtand aber im weitern Sinne des Worts iſt das Vermögen der Begriffe und Urtheile, folglich iſt er das Vermögen der Regeln. Alles, was geſchieht, iſt nun in einer gewiſſen Verknüpfung, welche durch eine gewiſſe Einheit gedacht wird, welche eben der Begriff heiſst, und folglich die Regel (Bedingung) enthält, nach welcher es geſchieht. Ja alles, was uns nur als Gegenſtand (d. i. als ein Verknüpftes, welches als durch eine Einheit gedacht wird) vorkommen kann, muſs nothwendig unter ſolchen Regeln ſtehen. Denn es wäre ſonſt nicht möglich, daſs den Erſcheinungen ein ihnen correſpondirender Gegenſtand zukommen könnte, d. i. der durch die Sinne gegebene Stoff der Anſchauung würde nicht mit einander verknüpft, folglich nie als eine nothwendige Einheit, als Gegenſtand, gedacht werden können. Wir würden alſo bei der Erſcheinung nicht einmal des Gedankens fähig ſeyn, das iſt Etwas, das iſt ein Gegenſtand, und noch weniger durch Urtheile angeben können, was dieſem Gegenſtande für Prädicate beigelegt werden müſſen, d. h. ihn erkennen können. Wenn nun etwas unter einem ſolchen Begriff ſubſumirt, oder angegeben wird, daſs es durch dieſen Begriff gedacht werden müſſe, ſo giebt das ein Urtheil, und dieſes Urtheil gilt für alles dasjenige, was unter dieſem Begriffe ſtehet oder durch denſelben gedacht wird. Es heiſst daher, ſo fern es bloſs als die Bedingung der Verknüpfung gegebener Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn betrachtet wird, die Regel, und ſo fern es die Verknüpfung als nothwendig vorſtellt, die Regel *a priori*, und ſo fern keine Regeln über ihr ſind, von denen es abgeleitet wird, der Grundſatz (und nicht Lehrſatz) für dieſe Gegenſtände, weil es die beſondere Eigenſchaft hat, daſs es ſeinen Beweisgrund, nehmlich Erfahrung, ſelbſt zuerſt möglich macht, und bei dieſer immer vorausgeſetzt werden muſs (C. 765.),

ſ. Dogma, 2, d. Ein ſolcher Grundſatz iſt nun zuweilen ein allgemeines Naturgeſetz, das iſt, eine ſolche Regel, durch welche die Beſchaffenheit eines Gegenſtandes der Erfahrung mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimmt wird, ſo daſs der Gegenſtand nicht anders ſeyn kann, als das Geſetz ausſagt (Pr. 90.). Es giebt zwar auch Naturgeſetze, die aus der Erfahrung abgeleitet zu ſeyn ſcheinen; allein da ein ſolcher Grundſatz des Erfahrungsgebrauchs unſeres Verſtandes einen Ausdruck der Nothwendigkeit bei ſich führt, ſo haben auch ſie wenigſtens die Vermuthung für ſich, daſs ſie aus Gründen beſtimmen, die *a priori* und vor aller Erfahrung gültig ſind. Aber alle Geſetze der Natur ohne Unterſchied ſtehen unter höhern Grundſätzen des Verſtandes. Denn ſie ſind nichts anders, als eine Anwendung der höhern Grundſätze des Verſtandes auf beſondere Fälle der Erſcheinung. Die Grundſätze des Verſtandes geben alſo den Begriff, der die Bedingung und gleichſam den Exponenten (ſ. Exponent) zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den unter der Regel ſtehenden Fall (C. 198. f. M. I, 230.). Dieſe Grundſätze verdienen übrigens dieſen Namen zwar, weil ſie Sätze ſind, welche die Gründe der Verknüpfung in den Erſcheinungen enthalten, und nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden können, aber es ſind doch keine Principien (Anfänge) im ſtrengſten Sinne des Worts, oder abſolute, ſondern nur comparative Principien, ſ. Anfang, 6. Die Grundſätze, wenn unter dieſem Worte abſolute Principien zu verſtehen ſind, haben nicht den Verſtand, ſondern die Vernunft zum Quell, ſ. Anfang 5. f.

3. Es giebt aber reine Grundſätze *a priori*, die man dem reinen Verſtande eigentlich nicht beimeſſen kann. Denn ſie ſind nicht aus Begriffen gezogen, oder enthalten nicht Subſumtionen unter Begriffe. Sie beſtimmen vielmehr die Gegenſtände durch reine Anſchauungen, von welchen der Verſtand eigent-

lich nichts weiſs, der das Vermögen der Begriffe iſt; obwohl der Verſtand dabei auch nöthig iſt, um alle Fälle als in der einen Anſchauung begriffen, folglich vermittelſt ſeiner Grundſätze, zu denken. Die Mathematik hat ſolche Grundſätze, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, beruhet doch immer auf dem reinen Verſtande. Denn dieſer verknüpft doch auf dieſe Weiſe den ſinnlichen Stoff der Erfahrung zu einer, obwohl in der Anſchauung darſtellbaren, Einheit, ſo daſs ſie darum für alle Gegenſtände, in ſo fern ſie angeſchauet werden, gelten müſſen. Ja die Möglichkeit ſolcher ſynthetiſchen Erkenntniſs *a priori*, oder die Nachweiſung, wie ſie allgemeine Geſetze für die Erfahrung enthalten können (die Deduction derſelben) iſt nur *a priori* begreiflich, und alſo nur durch den reinen Verſtand zu zeigen (C. 193. f. M. I, 231.).

4. Grundſatz aller analytiſchen Urtheile, ſ. Analytiſches Urtheil, 10. ff. und Beſtimmung.

5. Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile, ſ. Synthetiſches Urtheil.

6. Grundſatz aus dem reinen Verſtande. Sie gehören zu den allgemeinen Grundſätzen *a priori*, ob ſie wohl nur comparative Principien ſind, ſ. 2. f.

7. Grundſatz aus reiner Anſchauung, Axiom, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

8. Beſondere Grundſätze des reinen Verſtandes, Grundſätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung. So kann man die Grundſätze nennen, die aus dem reinen Verſtande entſpringen, mit Ausſchluſs der drei oberſten Grundſätze aller analytiſchen und ſynthetiſchen Ur-

Digitized by Google

theile (4. 5.). Es ſind diejenigen ſynthetiſchen Urtheile (Sätze), welche aus reinen Verſtandesbegriffen, unter den ſinnlichen Bedingungen ihres Gebrauchs (den Schematen), *a priori* herflieſsen, und allen übrigen Erkenntniſſen *a priori* zum Grunde liegen, oder auch: Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäſs gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Anſchauung) unter die reinen Verſtandesbegriffe ſubſumiren (Pr. 85.). Z. B. der Satz der Cauſalität: daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat. Die reine phyſiologiſche Tafel derſelben findet man im Artikel Erfahrungsurtheil, 11, C. ſ. auch Anfang, 6. und Grundſatz, 2. Dieſe Grundſätze, die aus der Beziehung der reinen Verſtandesbegriffe auf die Sinnenwelt entſpringen, dienen unſerm Verſtande nur zum Erfahrungsgebrauch. Will man damit über die Grenzen der Erfahrung hinaus gehen, ſo hören ſie auf, nothwendige Verbindungen zu ſeyn, und werden willkührliche Verbindungen, ohne Gültigkeit für die Erkenntniſs (objective Realität), und man kann nicht mehr *a priori* erkennen, wie eine ſolche Verbindung möglich ſeyn ſoll. Und was noch mehr iſt, man kann ihre Beziehung auf ſolche (überſinnliche) Gegenſtände nicht einmal durch ein Beiſpiel beſtätigen, oder nur verſtändlich machen, weil alle Beiſpiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt werden können. Mithin können auch die Gegenſtände jener reinen Verſtandesbegriffe nirgends anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen, und dieſe Grundſätze nur auf ſolche angewendet werden (Pr. 101.).

9. Comparativer Grundſatz, ſ. Anfang, 5. f.

10. Conſtitutiver Grundſatz, ſ. Conſtitutiv.

11. Discurſiver Grundſatz, ſ. Axiomen, 3. auch Discurſiv.

12. Dynamiſcher Grundſatz, ſ. Dynamiſch.

13. Empiriſcher Grundſatz, ſ. Empiriſch. Daſs man bloſs empiriſche Grundſätze für Grundſätze des reinen Verſtandes, oder auch umgekehrt, anſehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr ſeyn. Denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letzteren auszeichnet, und deren Mangel in jedem empiriſchen Satze (ſo allgemein er auch gelten mag) wird leicht wahrgenommen und kann dieſe Verwechſelung leicht verhüten (C. 198.).

14. Erſchlichener Grundſatz, Zwittergrundſatz, ſ. Fehler des Erſchleichens, 2.

15. Formaler Grundſatz, ſ. Formal.

16. Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit, ſ. Bewuſstſeyn, 4. f.

17. Grundſatz der Möglichkeit aller Erfahrung des reinen Verſtandes, ſ. 8.

18. Grundſatz des reinen Verſtandes, ſ. 8.

19. Grundſatz möglicher Erfahrung, ſ. 8. und 2.

20. Hevriſtiſcher Grundſatz, ſ. Gültigkeit, 2.

21. Immanenter Grundſatz, ſ. Einheimiſch.

22. Intuitiver Grundſatz, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

23. Logiſcher Grundſatz, ſ. Logiſch.

24. Mathematiſcher Grundſatz, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

25. Moraliſcher Grundſatz, moraliſches Vernunftprincip, ſ. Moraliſch und Expoſition, 22. ff.

26. Objectiver Grundſatz, ſ. Objectiv.

27. Praktiſcher Grundſatz, praktiſches Princip, ſ. Praktiſch und Expoſition, 22. ff.

28. Regulativer Grundſatz, ſ. Regulativ.

29. Reiner praktiſcher Grundſatz, ſ. Rein.

30. Sicherer Grundſatz, ſ. Diſciplin, 6.

31. Subjectiver Grundſatz, Maxime, ſ. Maxime.

32. Theoretiſcher Grundſatz, ſ. Theoretiſch.

33. Transſcendentaler Grundſatz, ſ. Transſcendental.

34. Transſcendenter Grundſatz, ſ. Transſcendent.

35. Vernunftgrundſatz, ſ. Anfang und Princip, auch Grundſatz, 2.

Digitized by Google

36. Verſtandesgrundſatz, ſ. 3. und 2. f.

37. Zwittergrundſatz, ſ. 14.

Grundunterthäniger,

Gutsunterthan, ὁμοδουλος τω ἀγρω *). *glebae adſcriptus, glebae adſcriptitius, laboureur attaché aux terres.* Ein Unterthan, welcher wie eine Sache zu einem gewiſſen Boden gehört, und mit demſelben das Eigenthum eines Andern wird. So waren unter Karl dem Groſsen in Deutſchland die Anbauer (*coloni*), wie ihre Kinder, auf das Gut, worauf ſie ſich niederlieſsen, gebannt, oder daran gebunden, und alſo ſolche Grundunterthänige. Sie konnten nicht nach ihrem Willen heirathen, und wurden mit Frohndienſten und Zinſen belaſtet. Doch konnten ſie Eigenthum haben, und über ihr Erworbenes nach Willkühr gebieten. Es wurden ihnen Gehölze und Haiden zum Urbarmachen in Erbpacht gegeben, wovon ſie nur eine feſtgeſetzte mäſsige Portion Getraide ablieferten. Das Übrige war ihr Eigenthum (Rothmanns Geſchichte der Stadt Magdeburg, 1. Band, 1. Abſchn. 2. Kap. S. 34. f.). Wenn der Oberbefehlshaber eines Staats allen Boden deſſelben kaufte, ſo käme das Eigenthum davon an die Regierung. Dann wären alle Unterthanen grundunterthänig, weil ſie an dem Boden, auf welchem ſie ſich befänden, gar keinen Antheil hätten; ſie wären nur Beſitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern (der Regierung) wäre. Folglich wären ſie aller Freiheit beraubt (Knechte) und nicht Unterthanen der

*) *Sozomen. hiſt. eccleſ. lib. IX. cap. XVII.*

Regierung, ſondern Gutsunterthanen, welche zum Eigenthum der Regierung gehörten. So kaufte Joſeph dem Pharao das ganze Ägypten. Denn die Ägypter verkauften ein Jeglicher ſeinen Acker, und ward alſo das Land Pharao eigen, ausgenommen der Prieſter Feld, das kaufte er nicht. Alle Ägypter, die Prieſter ausgenommen, erkannten ſich auch hierdurch für Pharao's Leibeigene (*ſervi in ſenſu ſtricto*) (1. Moſ. 47, 20. ff. K. 183.).

2. Dieſer Vertrag, welchen Joſeph mit den Ägyptern machte, auf ihren Antrag: kaufe uns und unſer Land ums Brod, daſs wir und unſer Land leibeigen ſeyn dem Pharao (1. Moſ. 47, 19.) iſt durchaus gegen alles Recht. Niemand kann ſich durch einen Vertrag zu einer ſolchen Abhängigkeit verbinden, durch welche er aufhört, eine Perſon zu ſeyn. Denn er kann nur als Perſon einen Vertrag machen und halten, giebt er nun dadurch, daſs er ſich, wie eine Sache, zum Eigenthum eines Andern macht, ſeine Perſönlichkeit weg, ſo kann er, da er nun keine Perſon mehr iſt, auch keinen Vertrag anerkennen und halten. Folglich widerſpricht ein Vertrag, durch welchen ſich Jemand zum Leibeigenen eines Andern macht, ſich ſelbſt, und iſt nicht einmal logiſch möglich und denkbar. Die Perſönlichkeit iſt ein unveräuſserliches Menſchenrecht. Nun ſcheint es zwar, ein Menſch könne ſich zu gewiſſen, dem Grade nach unbeſtimmten (obwohl erlaubten) Dienſten gegen einen Andern (für Lohn, Koſt oder Schutz) verpflichten, und er werde dadurch nicht Leibeigener; aber das iſt falſch. Denn wenn ſein Herr befugt iſt, die Kräfte ſeines (dem Scheine nach bloſsen) Unterthans (*ſubiectus*) nach Belieben zu benutzen, ſo kann er ſie auch bis zum Tode oder zur Verzweiflung erſchöpfen. Dies iſt aber unmöglich, und die Sklaverei der Negern auf den Zuckerinſeln iſt daher eine höchſt verabſcheuungswürdige Rechtswidrigkeit, welche die

Digitized by Google

Beſitzer der Unglücklichen weder vor ihrem eigenen Gewiſſen, noch vor der bürgerlichen Geſellſchaft verantworten könnten, wenn nicht Staaten ſelbſt dieſe Rechtswidrigkeit für rechtsgültig erklärten, welches aber nie ein rechtlicher Act werden kann, ſondern ſtets bloſs ein Act der in Händen habenden Gewalt über unglückliche Mitmenſchen iſt und bleibt (K. 194.).

3. Ein Menſch kann ſich nur zu, der Qualität (Beſchaffenheit) und dem Grade nach, beſtimmten Arbeiten verdingen. Er kann Dienſtbote, Tagelöhner, oder anſäſsiger Unterthan werden. Als anſäſſiger Unterthan kann er theils, für den Gebrauch des Bodens ſeines Herrn (*herus*, nicht Eigenthümers, (*dominus*), Dienſte leiſten, theils für die eigene Benutzung dieſes Bodens beſtimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leiſten. Aber er kann, dem Recht nach, kein Gutsunterthan werden, weil er dadurch ſeine Perſönlichkeit einbüſsen würde. Er kann mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen, aber nicht eine dem Gute anhängende und zugehörige Sache werden (K. 192.).

4. Wenn der Menſch ſich durch ſein eigenes Verbrechen um die Würde, ein Staatsbürger zu ſeyn, gebracht hat, ſo kann er das Leben nicht verwirkt haben, aber doch zum bloſsen Werkzeug der Willkühr eines Andern (entweder des Staats oder eines Staatsbürgers) gemacht werden (behandelt werden, als einer, welcher die Perſönlichkeit verwirkt und ſich ſelbſt zum bloſsen Thier hinabgewürdigt hat). Wer nun ein ſolches bloſses Werkzeug iſt, der iſt ein Leibeigener, und gehört zum Eigenthum (*dominium*) eines Andern, welcher der Eigenthümer (*dominus*) deſſelben iſt. Dieſer Eigenthümer kann ihn alſo als eine Sache veräuſsern, und nach Belieben (nur nicht zu ſchandbaren Zwecken) brauchen, und über die Kräfte, wenn gleich nicht über das Leben und die Gliedmaſsen deſſelben verfügen (disponiren).

Durch ein Verbrechen kann der Menſch alſo ein perſönlicher Unterthan werden, aber dieſe Unterthänigkeit kann nicht anerben. Denn derjenige, dem ſie anerbte, hätte ſie ſich nicht durch ſeine eigene Schuld zugezogen, folglich könnte ſie ihm nur durch Vertrag anerben, welches unmöglich iſt. Eben ſo wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte, wegen der Erziehungskoſten, die er gemacht hat, in Anſpruch genommen werden. Denn die Erziehung iſt eine abſolute Naturpflicht der Eltern. Sind nun die Eltern Leibeigene, ſo haben die Herrn derſelben mit ihrem Beſitze auch die Pflichten derſelben übernommen (K. 195.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. §. 49. Allgem. Anm. B. S. 183. — D. S. 192. — S. 195.

Gültigkeit,

validitas, *validité*. Diejenige Beſchaffenheit einer Vorſtellung, daſs ſie für die Vorſtellung des Gegenſtandes, den ſie vorſtellen ſoll, anerkannt werden muſs, und folglich nicht ein bloſs leeres Gedankending iſt; z. B. die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils im Geſchmacksurtheil, ſ. Geſchmacksurtheil, 7. f. und Geſchmack, 5. ff. Die Gültigkeit iſt objectiv, wenn ſie im Object oder Gegenſtande gegründet iſt. Dann muſs ſie auch nothwendig allgemein ſeyn, d. i. Jedermann muſs, wenn ſeine Erkenntniſs richtig iſt, die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, z. B. in einem Urtheile, anerkennen (P. 25.). Eberhard gebraucht den Ausdruck transſcendentale Gültigkeit, das würde, nach Kants Sprachgebrauch heiſsen, eine Gültigkeit, welche lediglich aus Begriffen folgt, welches unmöglich iſt; er verſteht aber darunter das, was Kant die objective Realität der Begriffe nennt E. 10.), ſ. Objectiv.

Digitized by Google

2. Die immanente Gültigkeit beſtehet darin, daſs ſich etwas nur auf Gegenſtände empiriſcher Erkenntniſs, oder Erſcheinungen beziehet. So ſind z. B. alle Grundſätze des Verſtandes nur von immanenter Gültigkeit, indem ihr Gebrauch nur für ſinnliche Gegenſtände gerechtfertigt und begriffen werden kann (C. 666.). Die logiſche Gültigkeit iſt das, was an der Vorſtellung eines Gegenſtandes zur Beſtimmung deſſelben (zum Erkenntniſſe) dient, oder gebraucht werden kann (U. XLII.). So iſt der Raum ein Erkenntniſsſtück der Dinge als Erſcheinungen, alſo hat er für dieſe logiſche Gültigkeit, oder er kann gebraucht werden, die Erſcheinungen zu beſtimmen, d. i. Prädicate derſelben anzugeben. Die äuſsere Empfindung iſt das Materielle (Reale) der Dinge als Erſcheinungen, d. h. dasjenige, wodurch etwas Exiſtirendes gegeben wird. Folglich hat ſie logiſche Gültigkeit, oder ſie kann zum Erkenntniſs der ſinnlichen Gegenſtände dienen (U. XLII. f.). Die unbeſtimmte Gültigkeit (C. 691). iſt eine ſolche, von der man nicht weiſs, wie weit ſie gehet. Eine ſolche Gültigkeit haben z. B. die transſcendentalen Principien der Mannigfaltigkeit, Verwandtſchaft und Einheit, welche nur als hevriſtiſche (zum Auffinden dienende) Grundſätze gebraucht werden ſollen, um unſere Erkenntniſs ſyſtematiſch zu machen. Auch die Vernunftideen überhaupt haben eine ſolche unbeſtimmte Gültigkeit (C. 697.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 666. — S. 691. — S. 697.

Deſſen Critik der prakt. Vern. Vorrede. S. 25.

Deſſen Critik der Urtheilskr. Einleit. VII. S. XLII. f.

Deſſen Ueber eine Entdeck. I. Abſchn. S. 10.

Gunſt,

ſavor, faveur. Das freie Wohlgefallen (U. 15). Das Wohlgefallen des Geſchmacks am Schönen iſt einzig und allein ein unintereſſirtes (in Anſehung des Daſeyns des Gegenſtandes indifferentes oder gleichgültiges) und freies Wohlgefallen. Es iſt frei, weil kein Intereſſe, weder das der Sinne (wie beim Angenehmen), noch das der Vernunft (wie beim Guten) den Beifall abzwingt. Das Wohlgefallen am Schönen bezieht ſich alſo auf Gunſt, das heiſst, es iſt frei (U. 14. f.).

Die ſpeculativen Beweiſe *) für das Daſeyn Gottes bedürfen Gunſt, d. h. ſie zwingen uns nicht, wie doch Beweiſe thun ſollten, die Ueberzeugung ab; ſondern nur der, welcher ſchon aus Intereſſe fürs Praktiſche an einen Gott glaubt, findet ein freies Wohlgefallen an dem Bemühen der Vernunft, eine Idee (des Alls aller Realitäten) aufzuſtellen, deren objective Realität (daſs ein ſolcher Gegenſtand exiſtirt) ſie zwar unabhängig vom Praktiſchen nicht beweiſen kann, die aber doch für das Praktiſche ſo brauchbar iſt. Es iſt nehmlich in dieſer Zuſammenſtimmung des ſpeculativen Vermögens zum praktiſchen Vermögen der Vernunft etwas Analoges mit der Zuſammenſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande bei der Auffaſſung eines ſchönen Gegenſtandes, die ſtets mit dem freien Wohlgefallen geſchieht, welche Gunſt heiſst (C. 615. 652. 665.), ſ. Gott, 45.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn.

---

*) *Favore magis, quam re, hoc nomen tenent.*

Digitized by Google

S. 615. — III. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 652. — VII. Abſchn. S. 665.

Deſſen Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S, 14. f.

Gunſtbewerbung.

Das Bemühen, durch Handlungen das freie Wohlgefallen eines vernünftigen Weſens, das einen freien Willen hat, zu erlangen. So giebt es eine Religion der Gunſtbewerbung, d. i. die des bloſsen Cultus. Nach dieſer ſchmeichelt ſich der Menſch, daſs, wenn er ſich nur das freie Wohlgefallen Gottes durch äuſsere Handlungen, z. B. Beten, Kirchengehen, Allmoſengeben u. ſ. w. erwerbe, Gott ihn wohl ewig glücklich machen könne, ohne daſs er eben nöthig habe, ein beſſerer Menſch zu werden, nehmlich wenn ihm Gott die Verſchuldungen erlaſſe. Oder, der Menſch ſchmeichelt ſich, Gott könne ihn wohl zum beſſern Menſchen machen, ohne daſs er ſelbſt etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu bitten. Bitten iſt aber vor einem allſehenden Weſen, wie Gott iſt, nichts weiter, als wünſchen, und folglich kein wirkliches Thun; der Bittende hat alſo im Grunde nichts gethan, und wenn es an dem bloſſen Wunſche genug wäre, ſo würde jeder Menſch gut ſeyn (R. 61. f.).

Gut,

ſ. Gutes

Gut

geſchaffen, ſ. Gnadenwirkung. 2.

Gut,

höchſtes, τελος, *extremum bonorum, ſummum bonum, ultimum bonum,**) *finis bonorum, ſouverain bien.*

Nach den Alten ein Gegenſtand, der zum Beſtimmungsgrunde des Willens im moraliſchen Geſetze dienen ſollte (P. 113.). Sie dachten ſich nehmlich etwas als letzten Zweck aller menſchlichen Handlungen, als Zweck aller Zwecke, und von dieſem ſtellten ſie ſich vor, daſs er alle unſere Handlungen beſtimmen müſſe. Allein dieſes war eine fehlerhafte Vorſtellung, weil nicht ein Gegenſtand, in ſo fern er gut iſt, der Beſtimmungsgrund des praktiſchen Geſetzes ſeyn kann, **) ſondern erſt durch das praktiſche Geſetz beſtimmt wird, was gut iſt; folglich was der Zweck des Willens, und alſo auch der höchſte oder letzte Zweck, der Zweck aller Zwecke oder das höchſte Gut iſt, ſ. Gutes, 1-9. Das höchſte Gut iſt folglich ein Object, welches weit hinterher dem ſeiner Form nach *a priori* beſtimmten Willen als Gegenſtand deſſelben vorgeſtellt werden kann, wenn das moraliſche Geſetz allererſt für ſich bewähret und als unmittelbarer Beſtimmungsgrund des Willens gerechtfertigt iſt. Das ſoll nun, mit Vorausſetzung

---

*) *Cic. de finib. l. III. c. 7.*

**) Wegen dieſer unrichtigen Vorſtellung fehlte es den Alten auch an einem ſichern Princip, zu erkennen, worin das höchſte Gut beſtehe, oder welcher Gegenſtand daſſelbe ſei. Nach dem Auguſtin (*de civit. Dei. lib. XIX. c. 1.*) hat daher Varro behauptet, es gebe 288 verſchiedene Meinungen über das höchſte Gut, welches aber Bayle im Artikel: Epikur, für einen Scherz des Varro erklärt. Einige ſetzten das höchſte Gut in den Reichthum, andere in die Wiſſenſchaften, andere in die Ehre, andere in einen guten Namen, andere in die Tugend, andere in die Glückſeligkeit u. ſ. w.

Digitized by Google

deſſen, was im Artikel Gutes geſagt wird, hier gezeigt werden. Bei den neuern Philoſophen ſcheint die Frage über das höchſte Gut auſser Gebrauch gekommen, zum wenigſten nur Nebenſache geworden zu ſeyn; dennoch liegt bei ihren Unterſuchungen der moraliſchen Gegenſtände derſelbe Fehler zum Grunde (P. 113. f. M. II, 255.).

2. Die reine praktiſche Vernunft ſucht zu dem praktiſch Bedingten, was auf Neigungen und Naturbedürfniſſen beruhet, das Unbedingte. Denn die Vernunft iſt überhaupt das Vermögen, welches durch den Begriff des Unbedingten die Reihen alles Bedingten vollenden will, um eine ſolche Reihe als ein vollendetes Ganze unter dieſem Begriff des Unbedingten zu befaſſen. Nun iſt in der Erfahrung alles, was die Vernunft will, immer ein wozu, ein Mittel, nehmlich irgend eine Neigung oder irgend ein Bedürfniſs zu befriedigen. Es iſt aber wieder die Frage, wozu die Neigung, das Bedürfniſs, und die Befriedigung deſſelben? Die Vernunft denkt nun das dazu zu allem wozu in dem Begriff eines letzten Zwecks, oder des höchſten Guts. Aber dieſes höchſte Gut, wenn es auch der ganze Gegenſtand der praktiſchen Vernunft, d. i. des reinen Willens iſt, ſoll nicht der Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn, ſondern iſt eine ſolche unbedingte Totalität (Vollſtändigkeit) des Gegenſtandes der reinen praktiſchen Vernunft, von der das moraliſche Geſetz als der Grund angeſehen wird, ſie, und die Bewirkung und Beförderung derſelben, ſich zum Gegenſtande zu machen (P. 194. 196. M. II, 312. 315.). Das iſt eine Erinnerung, die Kant vorausſchickt, ehe er beſtimmt, worin das höchſte Gut beſtehet (P. 196. M. II. 314.). Es verſteht ſich von ſelbſt, daſs der Begriff des höchſten Guts und die Vorſtellung des durch unſere praktiſche Vernunft möglichen Daſeyns deſſelben dann der Beſtimmungsgrund des reinen Willens ſei, wenn das moraliſche Geſetz in

dieſem Begriffe mit eingeſchloſſen iſt. Denn iſt das moraliſche Geſetz die oberſte Bedingung des höchſten Guts, ſo beſtimmt in der That das in dem Begriffe deſſelben ſchon eingeſchloſſene und mitgedachte moraliſche Geſetz, und kein anderer Gegenſtand, den Willen, wenn er durch das höchſte Gut beſtimmt wird (P. 197. M. II. 316.).

3. Dieſe Idee (dieſer Begriff der Vernunft, dieſe Vorſtellung von der abſoluten Vollſtändigkeit irgend eines durch den Verſtand gegebenen Etwas) praktiſch hinreichend zu beſtimmen, das iſt ſo, daſs die Regel (Maxime) unſers vernünftigen Verhaltens darauf gerichtet ſeyn kann, iſt die wahre Weisheitslehre. Denn Weisheit iſt ja die Zuſammenſtimmung des Willens zum Endzweck aller Dinge. Die Weisheitslehre aber, als Wiſſenſchaft, iſt Philoſophie. In dieſer Bedeutung nehmlich gebrauchten die Alten dieſes Wort, welches Liebe zur Weisheit heiſst. Bei den Alten war nehmlich die Philoſophie eine Anweiſung zu dem Begriffe, worin das höchſte Gut zu ſetzen, und wie es zu erwerben ſei, ſ. Philoſophie (P. 194. M. II, 313.).

4. Der Begriff des Höchſten enthält ſchon eine Zweideutigkeit, welche unnöthige Streitigkeiten veranlaſſen kann, wenn man darauf nicht Acht hat. Das Höchſte kann

a. das Oberſte (*ſupremum*) heiſsen, d. i. diejenige Bedingung, die ſelbſt unbedingt iſt (keiner andern untergeordnet iſt, *originarium*); oder auch

b. das Vollendete (*conſummatum*), d. i. dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch gröſseren Ganzen von derſelben Art iſt (welches die abſolute Vollſtändigkeit aller Theile enthält, *perfectiſſimum*).

Die Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu

ſeyn) iſt das oberſte Gut, oder die oberſte Bedingung alles deſſen, was uns nur wünſchenswerth ſcheinen mag. Sie iſt ſelbſt zu nichts anderm weiter, iſt alſo keiner andern Bedingung weiter untergeordnet, mithin die Bedingung aller unſerer Bewerbungen, auch der um Glückſeligkeit, ſ. Glaubensſache, 1. Darum iſt ſie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, ſo daſs einem vernünftigen, aber endlichen Weſen nichts weiter zu begehren übrig ſei, als Tugend. Denn auſser der Tugend beſchäftigt auch noch die Glückſeligkeit unſer Begehrungsvermögen, wir bedürfen derſelben, und wir begehren ſie, folglich gehört zum vollendeten Gut auch Glückſeligkeit, ſ. Glückſeligkeit, 8. Denn ſelbſt nach dem Urtheil einer unpartheiiſchen Vernunft heiſst es von einer jeden Perſon, wenn ſie nach Zwekken, und zwar als Zweck an ſich ſelbſt, nicht nach ihrer Brauchbarkeit als Mittel zu einem andern Zweck, beurtheilt wird, und alles beſitzt, was von ihr ſelbſt abhängt, es fehlt ihr nichts, als daſs ſie nicht glücklicher iſt, nicht ſo glücklich, als ſie es verdient, ſ. Glückſeligkeit, 9. f. Tugend und Glückſeligkeit machen alſo zuſammen das vollendete Gut aus, worin Tugend immer, als Bedingung, das oberſte Gut iſt; wer ſie beſäſse, der wäre im Beſitze des höchſten Guts, und Glückſeligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Perſon und deren Würdigkeit glücklich zu ſeyn), iſt das höchſte Gut einer möglichen Welt (P. 198. f. M. II. 317).

5. Es iſt nun die Frage, wie iſt Tugend mit der Glückſeligkeit ſo verbunden, daſs ſie zuſammen einen einzigen Gegenſtand unſerer Beſtrebung ausmachen können? Dieſe Verknüpfung kann entweder analytiſch ſeyn, ſo daſs das Streben nach Tugend mit dem Streben nach Glückſeligkeit einerlei wäre, oder dieſe Verknüpfung iſt ſynthetiſch, ſo daſs das Streben nach der Tugend und

die Erlangung derſelben die Glückſeligkeit etwa als ihre Wirkung hervorbrächte (P. 200. M. II, 318.).

6. Von den alten griechiſchen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut einerlei Methode befolgten, und Tugend und Glückſeligkeit für einerlei Gegenſtände hielten. Aber jede von beiden legte, da dieſer Gegenſtand doch durch zwei verſchiedene Begriffe gedacht wird, einen andern Begriff zum Grunde, um den Zweiten davon abzuleiten (ſ. Chriſtenthum).

a. Der Epikuräer ſagte: ſich ſeiner auf Glückſeligkeit führenden Maxime bewuſst ſeyn, das iſt Tugend. Ihm war alſo Klugheit ſo viel als Sittlichkeit, ſ. Epikur 7. f.

b. Der Stoiker ſagte: ſich ſeiner Tugend bewuſst ſeyn, das iſt Glückſeligkeit. Ihm war Sittlichkeit ſo viel als Glückſeligkeit, er gab aber der Tugend eine höhere Benennung, nehmlich den Namen der Weisheit (P. 200. M. II, 319.).

Man muſs bedauern, daſs die Denkkraft dieſer Männer angewendet wurde, die Einerleiheit (Identität) der beiden äuſserſt ungleichartigen Begriffe, Tugend und Glückſeligkeit, zu ergrübeln. Allein das war dem dialektiſchen Geiſte ihrer Zeiten angemeſſen, ſo wie man jetzt oft dadurch die Aufhebung weſentlicher Unterſchiede zu bewirken ſucht, daſs man die Sache für einen Wortſtreit erklärt (P. 201. M. II. 320.).

Beide Schulen der Alten unterſchieden ſich aber auch in der Art, wie ſie die Einerleiheit zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit erklärten.

a. Der Epikuräer behauptete: Glückſeligkeit ſei das ganze höchſte Gut, *) und Tugend nur die Form der Maxime, ſich um Glückſeligkeit zu bewerben, nehmlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derſelben. Wer die Maxime hat, ſeine eigene Glückſeligkeit zu befördern, der iſt tugendhaft. Er ſetzte alſo ſein Princip in dem Bewuſstſeyn der ſinnlichen Bedürfniſſe, und der vernünftigen Befriedigung derſelben; folglich iſt es äſthetiſch (es liegt demſelben die Sinnlichkeit zum Grunde).

b. Der Stoiker behauptete: Tugend ſei das ganze höchſte Gut **), und Glückſeligkeit nur das Bewuſstſeyn des Beſitzes der Tugend, als zum Zuſtand des Subjects gehörig. Wer das Bewuſstſeyn hat, daſs er tugendhaft iſt oder die Tugend beſitzt, der iſt glückſelig oder hat das Gefühl der Glückſeligkeit. Er ſetzte alſo ſein Princip in der Unabhängigkeit der praktiſchen Vernunft von allen ſinnlichen Beſtimmungsgründen, und der Befriedigung derſelben; folglich iſt es logiſch (es liegt demſelben bloſs formale Vernunft, ohne allen derſelben durch die Sinne gegebenen Inhalt, zum Grunde) (P. 201. M. II, 321.).

7. Im Artikel: Gutes, wird aber gezeigt, daſs das Wohl, und folglich auch die Idee der abſoluten Vollſtändigkeit deſſelben, unter dem Namen der Glückſeligkeit, und das Gute, und folglich auch die Idee der abſoluten Vollſtändigkeit deſſelben, unter dem Namen der Tugend, alſo

---

*) *Extremum eſſe bonorum voluptatem. Cic. de finib. lib. I. c. 12.*

**) *Summum bonum in una virtute ponunt. Cic. l. c. c. 13. Honeſtum quod ſit, id eſſe ſolum bonum; honeſteque vivere, bonorum finem Cic. l. c. lib. IV. c. 16.*

Digitized by Google

auch die Maximen, nach der einen oder der andern zu ſtreben, ganz ungleichartig ſind. Es kann folglich nicht einerlei ſeyn, ob ich die Maxime habe, nach der Tugend zu ſtreben, oder die, nach Glückſeligkeit zu ſtreben, oder durch die erſtere kann nicht zugleich Glückſeligkeit als Bewuſstſeyn des Beſitzes der Tugend, und durch die letztere nicht zugleich Tugend als durch den Zweck bewirkte Form der Maxime hervorgebracht werden. Dennoch gehören Tugend und Glückſeligkeit zu Einem höchſten Gut, aber ſind ſo wenig einerlei, daſs ſie einander in demſelben Subject gar ſehr einſchränken und Abbruch thun. Alſo haben beide Schulen die Frage nicht beantwortet: wie iſt das höchſte Gut praktiſch möglich? Es iſt nicht möglich, auf dieſe Art Tugend und Glückſeligkeit gleichſam zuſammen zu ſchmelzen, ſie durch Coalitionsverſuche zu vereinigen, ſo daſs beides ein und derſelbe Gegenſtand werde. Und dennoch wird die Verbindung zwiſchen beiden *a priori* erkannt, wie wir gleich anfänglich geſehen haben, mithin praktiſch nothwendig, folglich nicht aus der Erfahrung abgeleitet. Hieraus folgt, daſs die Möglichkeit des höchſten Guts nicht aus der Erfahrung erkannt werden kann, folglich wird die Deduction (der Möglichkeit und Realität) dieſes Begriffs transſcendental (durch bloſse Begriffe) geführt werden müſſen. Es iſt *a priori* (moraliſch) nothwendig, das höchſte Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen. Es muſs folglich bloſs *a priori* erkannt werden können, wie das höchſte Gut möglich ſei (P. 202. f. M. II, 322.).

Die Erklärung der Antinomie der praktiſchen Vernunft, daſs die Begierde nach Glückſeligkeit weder die Bewegurſache zur Tugend, noch die Tugend die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn könne, findet man, nebſt der kritiſchen Aufhebung derſelben, im Artikel: Antinomie,

5. II, a. Man ſehe auch die Artikel: Chriſtenthum, Glückſeligkeit, und inſonderheit Glaubensſache.

Aus der Auflöſung dieſer Antinomie, über die man ſich in den angezeigten Artikeln, vornehmlich in dem: Glaubensſache, ausführlich unterrichten kann, folgt, daſs das oberſte Gut Sittlichkeit, Glückſeligkeit dagegen das zweite Element des höchſten Guts ausmache. Die Glückſeligkeit aber iſt, wie man ſich dort überzeugen kann, die moraliſch bedingte, aber doch, nicht phyſiſche, ſondern in dem Willen Gottes, als Welturhebers gegründete, nothwendige Folge der Sittlichkeit. In dieſer Unterordnung allein iſt das höchſte Gut der ganze Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft, die ſich daſſelbe nothwendig als möglich vorſtellen muſs (M. II, 331), ſ. Gegenſtand, 17. ff. und Endzweck, 11. f.

Die Erklärung des Ideals des höchſten Guts oder des höchſten ſelbſtſtändigen Guts, d. i. des Daſeyns Gottes, findet man theils in den Artikeln: Gott und Glaubensſache, theils und hauptſächlich im Artikel: Ideal.

8. Man muſs noch unterſcheiden zwiſchen dem höchſten Gut im Menſchen, in der Welt, im Urweſen und auf Erden.

a. Das höchſte Gut im Menſchen iſt das Bewuſstſeyn ſeiner moraliſchen Geſinnung und eines ſolchen Charakters; denn in uns kann kein anderer Gegenſtand der Glückſeligkeit, als die Selbſtzufriedenheit, ſtatt finden (P. 281.). Dahingegen das vollſtändige höchſte Gut des Menſchen dasjenige iſt, welches wir ſo eben in dieſem Artikel erklärt haben. Dieſes iſt nun einerlei mit

b. dem höchſten Gut in einer Welt. Denn

Digitized by Google

dieſes beſtehet in der im Weltganzen mit der reinſten Sittlichkeit verbundenen, jener gemäſsen, Glückſeligkeit (S. III, 428.). Sie zu befördern oder nach ihr zu ſtreben, iſt der Endzweck des Menſchen, oder ſein höchſtes Gut, das ihm *a priori* durch ſeine praktiſche Vernunft, als durch ſeine Handlungen möglich, gegeben iſt (P. 6.) *). Das moraliſche Geſetz verſetzt uns, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft das höchſte Gut hervorbringen würde. Es fehlt aber derſelben an dem phyſiſchen Vermögen, eine der reinſten Sittlichkeit angemeſſene Glückſeligkeit hervorzubringen. Eben darum iſt ihr

c. der Glaube an das Daſeyn eines Welturhebers nothwendig, in dem ſie dieſes Vermögen und zugleich den Willen zu einer ſolchen Anwendung deſſelben ſetzt. So ertheilt unſer, durch das Moralgeſetz beſtimmter, Wille der Sinnenwelt, vermittelſt der Idee des höchſten Guts, die Form eines Ganzen vernünftiger Weſen, auf die alles Phyſiſche oder Sinnliche abzweckt (P. 75.), ſ. Gott, 48. f. und Glaubensſache. Dieſes iſt nun das höchſte Gut in einem Urweſen, ſ. Ideal und Glückſeligkeit, 10.

---

*) Hieraus kann man deutlich ſehen, daſs Garve (Verſuche über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral und Litteratur, S. 111.) ſich irret, wenn er in Rückſicht auf Kants Theorie ſagt: „diejenigen, welche behaupten, die moraliſche Vollkommenheit ſei der letzte Zweck der Schöpfung, wollen, daſs die Beobachtung des moraliſchen Geſetzes ganz ohne Rückſicht auf Glückſeligkeit der einzige Endzweck für den Menſchen ſei, daſs ſie als der einzige Endzweck des Schöpfers angeſehen werde.“ Nach Kants Theorie iſt weder die Moralität des Menſchen für ſich, noch die Glückſeligkeit für ſich allein, ſondern das höchſte in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung beider beſteht, der einzige Zweck des Schöpfers (S. III, 427.).

Digitized by Google

d. Dies höchſte Gut auf Erden iſt endlich die Vernunft, in ſo fern ſie das Vorrecht hat, der letzte Probirſtein der Wahrheit zu ſeyn; denn hierauf beruhet nicht nur alle Erkenntniſs, ſondern auch die Möglichkeit, daſs etwas Gegenſtand unſeres vernünftigen Begehrens, unſeres Wollens ſeyn kann. Selbſt die Vorſtellung eines höchſten Guts in der Idee, und eines ſolchen Gegenſtandes und ſeine Realität, als eines Etwas, das, obwohl wir es in keinem Zeitpunct unſeres Daſeyns vollkommen erreichen, dennoch kein Hirngeſpinſt iſt, beruhet auf ihr (S. III, 302.).

9. Noch iſt zu merken, daſs die Lehre vom höchſten Gut, als letzten Zweck eines durch die Moral beſtimmten und ihren Geſetzen angemeſſenen Willens, bei der Frage vom Princip (oberſten Grundſatze) der Moral, ganz übergangen und bei Seite geſetzt werden kann. Denn an ſich iſt Pflicht nichts anders, als Einſchränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen, Geſetzgebung, der Gegenſtand oder der Zweck (und alſo auch der Endzweck) deſſelben mag ſeyn, welcher er wolle (S. III, 429. f.). Die moraliſchen Geſetze nöthigen ſogar, von allem Zweck gänzlich zu abſtrahiren, wenn es auf eine beſondere Handlung ankömmt. Sie machen uns dadurch die Pflicht zum Gegenſtande der gröſsten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung und die Triebfeder zur Erfüllung unſrer Pflicht ausmachen müſste. Alle Menſchen könnten hieran auch genug haben, wenn ſie (wie ſie ſollten) ſich bloſs an die Vorſchrift der reinen Vernunft im Geſetze hielten. Was brauchen ſie den Ausgang ihres moraliſchen Thuns und Laſſens zu wiſſen, den der Weltlauf herbeiführen wird? wenn ſie nur ihre Pflicht thun. Es mag ſogar mit dem irdiſchen Leben alles aus ſeyn, und wohl gar in dem gegenwärtigen Glückſeligkeit und Würdig-

keit niemals zuſammentreffen. Nun iſt es aber eine von den unvermeidlichen Einſchränkungen des Menſchen und ſeines (vielleicht auch aller andern Weltweſen) praktiſchen Vernunftvermögens, ſich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denſelben umzuſehen. Er will nehmlich in dieſem Erfolge etwas auffinden, was ihm (ſeinem Willen) zum Zweck dienen, und auch die Reinigkeit ſeiner Abſicht beweiſen könnte; welcher Zweck in der Ausübung (als Wirkung der Handlung) zwar das letzte, in der Vorſtellung und Abſicht (als Zweck) aber das erſte iſt. An dieſem Zwecke nun (wenn er ihm gleich durch die bloſse Vernunft vorgelegt wird) ſucht der Menſch etwas, das er lieben kann. Daher erweitert ſich nun das Geſetz, das ihm bloſs Achtung einflöſst, zum Behuf dieſes Bedürfniſſes des Menſchen, zur Aufnehmung des moraliſchen Endzwecks der Vernunft unter ſeine Beſtimmungsgründe. Der Satz: mache das höchſte in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, iſt alſo ein ſynthetiſch-praktiſcher Satz *a priori*. Das heiſst, er iſt ein Gebot, deſſen Möglichkeit nicht in dem Moralgeſetze ſelbſt liegt; denn ſonſt könnte er aus demſelben entwickelt werden, und wäre alſo ein analytiſch-praktiſcher Satz, wie alle praktiſche Sätze, welche aus dem oberſten Grundſatze, oder dem Princip der Moral, abgeleitet werden können. Sondern dieſer Satz wird nur dadurch möglich, daſs er das Princip *a priori* der Erkenntniſs der Beſtimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung enthält. In der Erfahrung wird nehmlich dem Willen etwas gegeben, welches er ſich zum Zweck machen kann. Durch das Moralgeſetz wird der Wille *a priori* beſtimmt, ſo daſs daraus eine Handlung hervorgehen ſoll. Dieſe Handlung kann, als Erfahrungsgegenſtand, ſein Zweck ſeyn, und ſoll, als Pflicht, geſchehen. Woraus folgt, daſs dem Willen, in ſo fern er, ſeiner Natur nach, einen Zweck haben muſs; dieſer Zweck durch das Moralgeſetz beſtimmt, und dadurch zur Pflicht gemacht

wird. Die Erfahrung legt auf dieſe Weiſe die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken dar, und verſchafft dadurch dem Begriff der Sittlichkeit, als Cauſalität in der Welt, objective, obgleich nur praktiſche, Realität. — Wenn nun aber die ſtrengſte Beobachtung der moraliſchen Geſetze als Urſache der Herbeiführung des höchſten Guts (als Zwecks) gedacht werden ſoll; ſo muſs, weil das Menſchenvermögen dazu nicht hinreicht, ein allvermögendes moraliſches Weſen als Weltherrſcher angenommen werden, unter deſſen Vorſorge dieſes geſchieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion (R. XI.*).

Man vergleiche mit dieſem Artikel: Glaubensſache und Glückſeligkeit.

Kant Critik der pract. Vern. Vorrede S. 6. — I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 75. — II. Hauptſt. S. 113. f. — II. B. I. Hauptſt. S. 194. — S. 196. ff. — II. Hauptſt. S. 198. ff.

Deſſ. Relig. Vorrede *** S. XX. *).

Deſſ. Schr. über den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monathſch. Sept. 1793. I. St. a. S. 210. b. 212. *).

Deſſ. Was heiſst ſich im Denken orientiren? Berl. Monathſchr. Oct. 1786. S. 328.

Gut,

moraliſch, iſt, wer das moraliſche Geſetz zu ſeiner Maxime macht (R. 12.), ſ. Gutes, 5.

Gut,

negativ, was dem moraliſchen Geſetze nicht widerſtreitet (R. 19.).

Digitized by Google

Gutes,

Gutes an ſich, ſchlechthin Gutes, Moraliſch-Gutes, Sittlich-Gutes, *καλον, bonum morale, honeſtum* (U. 113.), *bien moral.* Der (praktiſch. G. 57.) nothwendige Gegenſtand des Begehrungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.), oder auch der Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft (C. 576.), ſ. Gegenſtand, 18. und 19. verglichen mit dem Artikel: Böſes, 1.

2. Aus dem, was in den angeführten Artikeln geſagt worden iſt, und der vorſtehenden Erklärung des Begriffs des Guten, erhellet, daſs erſt durch ein moraliſches Princip (Geſetz, welches der Handelnde ſich vorſtellt, und nach welchem er handeln ſollte, welches er aber auch übertreten kann) beſtimmt werden muſs, was gut iſt, und nicht, wie man es ſich gemeiniglich vorſtellt, daſs man vorher beſtimmen muſs, was gut iſt, um ein moraliſches Princip darauf zu gründen (P. 15. 101. f. 110.). Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktiſchen Geſetze abgeleitet werden, ſondern dieſem vielmehr zum Grunde dienen ſoll; ſo kann er nur der Begriff von etwas ſeyn, das darum gut heiſst, weil ſein Daſeyn Luſt verheiſst, und ſo das Begehrungsvermögen des Handelnden zur Hervorbringung des Gegenſtandes beſtimmt. Weil es nun unmöglich iſt, *a priori* einzuſehen, welcher Gegenſtand mit Luſt, welcher hingegen mit Unluſt werde begleitet ſeyn, ſo müſste das Gute und Böſe aus Erfahrung erkannt werden. Die Eigenſchaft des Handelnden, in Beziehung auf welche dieſe Erfahrung allein angeſtellt werden kann, iſt das Gefühl der Luſt und Unluſt. Dieſes Gefühl iſt eine Fähigkeit, deren Wirkungen in uns erſcheinen (eine Receptivität, die dem innern Sinne angehört). Und ſo würde der Begriff von dem, was (unmittelbar, nicht irgendwozu) gut iſt, nur auf das

Digitized by Google

gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden ist. Böse wird also das seyn, was die Eigenschaft hat, dass es unmittelbar Schmerz erregt. Dies ist aber schon dem Sprachgebrauch zuwider, nach welchem das, was unmittelbar vergnügt, nicht gut, sondern angenehm, und was unmittelbar schmerzt, nicht böse, sondern unangenehm heisst. Der Sprachgebrauch verlangt vielmehr, dass Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen, und nicht durch blosse Empfindung beurtheilt werde. Nun ist aber mit keiner Vorstellung eines Gegenstandes *a priori* eine Lust oder Unlust unmittelbar verbunden. Also würde der Philosoph das gut nennen müssen, was ein Mittel zum Angenehmen wäre. Böse aber würde heissen, was Ursache der Unannehmlichkeit oder des Schmerzes ist. Nun ist zwar die Vernunft allein vermögend, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten einzusehen. Ja man kann sogar deswegen den Willen durch das Vermögen der Zwecke erklären, indem diese jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien sind. Allein die praktischen Regeln (Maximen), die aus diesem Begriff des Guten (blos als eines Mittels) folgten, würden immer nur ein irgend wozu Gutes, aber kein unmittelbares Gute, oder Gutes an und für sich selbst, schlechthin Gutes, *) zum Gegenstande des Willens haben. Ein solches Gute, wäre blos das Nützliche, und das wozu müsste

*) *Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque, per se ipsum possit iure laudari.* Cic. de finib. lib. II. c. 14. *Omne autem, quod honestum sit, id esse propter se expetendum, commune nobis est cum multorum aliorum philosophorum sententiis.* lib. III. c. 11.

allemal aufserhalb dem Willen, in der Empfindung, liegen. Wenn dieſe angenehme Empfindung nun vom Begriffe des Guten unterſchieden werden müſste, ſo würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, ſondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderm (nehmlich irgend einer Annehmlichkeit) geſucht werden müſſen (P. 101. ff. 110. ff. M. II, 246. 254.).

3. Die Formel: *nihil appetimus, niſi ſub ratione boni* (wir begehren nichts, als bloſs darum, weil es gut iſt), hat wegen der Zweideutigkeit des Ausdrucks *boni* und *ſub ratione boni* oft einen der Philoſophie ſehr nachtheiligen Gebrauch. (P. 103. f. M. II, 247.). Denn

a. *bonum* kann heiſsen das Wohl, d. i. dasjenige, was uns Vergnügen, oder Nutzen, verurſacht, welches folglich entweder das Angenehme, oder das Nützliche iſt; und es kann auch heiſsen das (ſittlich) Gute (P. 104. f. M. II, 248.).

b. *ſub ratione boni* kann ſo viel ſagen, als: wir ſtellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen), aber auch ſo viel, als: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorſtellen. Im erſtern Falle iſt die Begierde der Beſtimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten; im letztern Falle der Begriff des Guten der Beſtimmungsgrund des Begehrens (des Willens). Im erſtern Sinne heiſst alſo *ſub ratione boni*, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweiten, zu Folge dieſer Idee, welche vor dem Wollen als Beſtimmungsgrund deſſelben, vorhergeht (P. 104. *).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat die deutſche Sprache zwei Ausdrücke, das Gute und das

Wohl. Es ſind aber zwei ganz verſchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute derſelben, oder unſer Wohl in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3. bedeuten, wir begehren nichts, als in Rückſicht auf unſer Wohl, ſo iſt ſie wenigſtens noch ſehr ungewiſs, weil wir erſt die Erfahrung zu Hülfe nehmen müſſen, um zu unterſuchen, ob auch etwas für uns angenehm oder nützlich, d. i. mit Luſt oder Annehmlichkeit verknüpft ſeyn, oder doch daſſelbe zur Folge haben werde. Geben wir aber obige Formel ſo: wir wollen nach Anweiſung der Vernunft nichts, als nur ſo fern wir es für gut halten, ſo iſt der Satz ungezweifelt gewiſs und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f. M. II, 248.).

5. Das Wohl bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſeren Zuſtand der Annehmlichkeit, des Vergnügens, und wenn wir darum einen Gegenſtand begehren, ſo geſchieht es nur, ſo fern er auf unſere Sinnlichkeit und das Gefühl der Luſt, das er bewirkt, bezogen wird. Das Gute aber bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen, ſo fern dieſer durch das Vernunftgeſetz beſtimmt wird, ſich etwas zu ſeinem Gegenſtande zu machen; wie er denn durch den Gegenſtand und deſſen Vorſtellung niemals unmittelbar beſtimmt wird, ſondern ein Vermögen iſt, ſich eine Regel der Vernunft zur Bewegurſache einer Handlung (dadurch ein Gegenſtand wirklich werden kann) zu machen. Das Gute wird alſo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuſtand der Perſon bezogen, d. h. der Grund, warum ich etwas gut nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Luſt, ſondern darin, daſs ich eine Handlung um des Vernunftgeſetzes willen verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, daſs ich ſie in aller Abſicht und ohne weitere Bedingung, ohne

alles weitere wenn und weil, gut nenne, ſondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Beſtimmungsregel des Willens des Handelnden. Wenn man daher ſaget: das iſt eine gute That, ſo meint man eigentlich, das iſt eine That, die ein guter Menſch gethan hat, das iſt, ein ſolcher, der die Maxime hatte, nach dem Vernunftgeſetze zu handeln, und eben jetzt nach dieſer Maxime gehandelt hat. Die Handlung ſelbſt kann angenehm, kann nützlich ſeyn, aber gut iſt ſie nur, wenn ſie ein Menſch that, bei dem ich die Befolgung des Vernunftgeſetzes in dieſem Fall als Maxime vorausſetzen muſs. Eigentlich iſt es alſo nicht die That, ſondern der Thäter, was gut iſt. Allein da ich unter der That (Handlung) ſowohl die Form, daſs ſie gethan wird, als auch den Inhalt, das, was gethan wird, unterſcheiden kann, ſo kann ich auch wohl im erſten Sinne ſagen, es iſt eine gute That oder Handlung, welches ſo viel heiſst, als, es iſt gut, daſs ein Menſch ſo handelt (P. 105, f. S. III, 433. M. II, 249.). So wird das Wort καλον (wozu auch zuweilen noch και αγαθον geſetzt wird) auch gebraucht Matth. 26, 10. Mark. 14, 6. Luk. 8, 15. Ioh. 10, 33. Röm. 7, 16. 18. 21. 12, 17. 14, 21. 2. Kor. 8, 21. 13, 7. Gal. 4, 18. 1 Tim. 1, 8. 2. Tim. 2, 3. Tit. 2, 7. Ebr. 5, 14. Jak. 3, 13. 1. Petr. 2, 12. in welchen Stellen Luther immer gut, ausgenommen einmal ehrbar und einmal redlich überſetzt.

6. Was wir gut nennen ſollen, muſs in jedes vernünftigen Menſchen Urtheil ein Gegenſtand des Begehrungsvermögens ſeyn; darin beſtehet die Beziehung des Guten auf das Begehrungsvermögen. (U. 14.). Mithin iſt es nicht genug, daſs wir es als Gegenſtand erkennen, wozu allerdings nöthig iſt, daſs es etwas in unſern Sinnen ſei, ſondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein Gefühl der Luſt vorhergehen muſs, ehe wir es für gut erklären können. So

iſt es mit der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Überlaſſung der Ahndung einer groſsen Beleidigung an den Richter u. ſ. w. bewandt. Wir können aber etwas angenehm nennen, welches doch Jedermann zugleich für böſe, bisweilen mittelbar d. i. für ſchädlich, bisweilen gar für unmittelbar böſe, d. i. für moraliſch böſe erklären muſs. Wer gern Auſtern iſst, findet es ohne Zweifel angenehm, ſehr viel zu eſſen; aber durch Vernunft erklärt er, und Jedermann, daſs ſehr viel zu eſſen, ſchädlich ſei. Wenn aber Jemand, der ſich gern auf jede Art bereichert, einem Staat Tonnen Goldes auf eine ſo feine Art entwendet, daſs er nicht dafür beſtraft werden kann; ſo iſt das allerdings dem Thäter ſehr angenehm, aber Jedermann miſsbilligt doch die That, und hält ſie für böſe an ſich, wenn ſie auch weiter keine Folgen hätte. Man betrachtet nehmlich die That als eine ſolche, die gegen das Geſetz, fremdes Eigenthum heilig (unverletzlich) zu achten, geſchehen und darum böſe iſt, geſetzt daſs auch derjenige, welcher ſie verübt hat, nie dafür geſtraft wird, und ſie alſo keine ſchädlichen Folgen für ihn hat. Ja ſelbſt derjenige, welcher die That verübt hat, muſs in ſeiner Vernunft erkennen, daſs ſie unrecht ſei, weil ſie gegen ein Geſetz iſt, das ihm ſeine Vernunft ohne Unterlaſs vorhält, und nach welchem ſeine Handlungen geſchehen ſollen (P. 106. M. II, 251.), ſ. Glückſeligkeit, 8.

7. In dieſer Beurtheilung des Guten an ſich, zum Unterſchiede von dem Guten beziehungsweiſe auf Wohl (dem Angenehmen und Nützlichen), kömmt es auf folgende Puncte an. Entweder

a. ein Vernunftprincip wird ſchon an ſich als der Beſtimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rückſicht auf mögliche Gegenſtände des Begehrungsvermögens (alſo nicht mit Rückſicht auf das, was begehrt wird, ſondern durch die geſetzliche

Form der Maxime, oder weil die Regel, nach der es begehrt wird, Allgemeinheit hat, Niemand ſich von der Befolgung derſelben ausſchlieſsen ſollte); alsdann iſt jenes Vernunftprincip (die allgemeingültige Handlungsregel) ein praktiſches Geſetz *a priori* (ein Geſetz, was bloſs durch Allgemeingültigkeit der Regel für den, welcher ſich dieſes Geſetz vorſtellt, beſtimmt, was durch ihn geſchehen ſoll). In ſo ferne die reine Vernunft nun dieſe Beſchaffenheit hat, daſs ſie bloſs durch die Vorſtellung der Allgemeingültigkeit der Regel des Handelns das Begehrungsvermögen beſtimmen kann, heiſst ſie praktiſche Vernunft. Das Geſetz beſtimmt alsdann den Willen (das durch die Vernunft beſtimmbare Begehrungsvermögen) unmittelbar, die dem Geſetze gemäſse Handlung iſt an ſich ſelbſt gut, der Wille (in ſo fern die Maxime deſſelben jederzeit dieſem Geſetze gemäſs iſt) iſt ſchlechterdings (in aller Abſicht) gut und die oberſte Bedingung alles Guten, oder nur der Gegenſtand eines ſolchen Willens heiſst das Gute. Die Vernunft könnte aber den Willen nicht beſtimmen, in ſo fern das Begehrungsvermögen durch die ſinnlichen Anreize oft gegen die Idee des Guten afficirt wird, wenn ſie nicht zugleich ein reines praktiſches Wohlgefallen wirkte, welches nicht bloſs durch die Vorſtellung des Gegenſtandes, ſondern zugleich durch die vorgeſtellte Verknüpfung des Subjects mit dem Daſeyn des Gegenſtandes beſtimmt wird (ſ. Achtung). Dieſes Wohlgefallen am Daſeyn des Guten drückt man durch die Erklärung deſſelben aus: gut iſt, was geſchätzt, gebilligt, d. i. worin ein objectiver Werth geſetzt wird (U. 14. f.). Oder

b. es geht ein Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher. Ein ſolcher Beſtimmungsgrund ſetzt einen Gegenſtand der Luſt und Unluſt voraus, mit-

hin etwas, das vergnügt oder ſchmerzt. Dann beſtimmt die Maxime der Vernunft, die Luſt zu befördern und die Unluſt zu vermeiden, die Handlungen. Dieſe ſind dann nur beziehungsweiſe auf unſere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rückſicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demſelben) gut. Solche Maximen können aber niemals Geſetze (allgemeingültige Maximen), aber wohl vernünftige, praktiſche Vorſchriften heiſsen. Der Zweck ſelbſt (das Vergnügen, das wir ſuchen) iſt in dieſem Falle nicht ein Gutes, ſondern ein Wohl. Das heiſst, dieſer Zweck iſt nicht ein Begriff der Vernunft (eine Idee), ſondern ein empiriſcher Begriff von einem Gegenſtande der Empfindung, zu dem bloſs Verſtand gehört. Allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird) heiſst dennoch gut. Allein das iſt nicht ein ſchlechthin Gutes. Es iſt nur gut in Beziehung auf unſre Sinnlichkeit, in Anſehung ihres Gefühls der Luſt und Unluſt, und heiſst auch nützlich, oder wozu gut. Der Wille aber, deſſen Maxime dadurch afficirt wird, iſt nicht ein reiner (von aller Erfahrung unabhängiger) Wille. Denn ein ſolcher reiner Wille geht nur auf das, wobei reine Vernunft für ſich praktiſch ſeyn kann, oder unabhängig das Geſetz giebt, was geſchehen ſoll. Geſchicklichkeit in Künſten und Wiſſenſchaften, Geſchmack, Gewandtheit des Cörpers, Geſundheit u. ſ. w. ſind wozu gut, aber nicht moraliſch oder an ſich gut. Das kann nur die Handlung ſeyn, durch welche dieſe Gegenſtände, als Mittel, gebraucht werden. Der Gebrauch derſelben und ſelbſt das Streben nach dieſen Naturvollkommenheiten iſt nicht unbedingt, an ſich gut, ſondern unter der Bedingung, daſs ihr Gebrauch dem moraliſchen Geſetze (welches allein unbedingt gebietet) nicht widerſtreite (R. IV. P. 109. f. M. II, 253.), ſ. Angenehm, 4. f.

8. Kant macht hierüber noch eine Anmerkung, welche blofs die Methode der oberſten moraliſchen Unterſuchungen betrifft, und von Wichtigkeit iſt. Geſetzt, wir wollten bei dieſen Unterſuchungen vom Begriffe des Guten anfangen, das heiſst, wir wollten zuerſt beſtimmen, was gut ſei, und darnach die Geſetze feſtſetzen, die den Willen beſtimmen ſollen; ſo würde folglich der Begriff von einem Gegenſtande, dafs er gut ſei, der einige Beſtimmungsgrund unſeres Willens ſeyn. Dann gäbe es alſo kein praktiſches Geſetz, welches *a priori* beſtimmte, was gut ſei, ſondern der gute Gegenſtand beſtimmte, folglich die Erfahrung von ſeiner Güte, was Geſetz ſei; dann könnte aber über die Güte des Gegenſtandes nichts anders entſcheiden, als die Erfahrung, dafs er uns entweder unmittelbar ſelbſt Luſt mache (angenehm ſei), oder dazu diene, uns etwas Luſtmachendes zu verſchaffen (nützlich ſei). Dann unterſchiede ſich das Gute nicht durch die Modalität einer auf Begriffen *a priori* beruhenden Nothwendigkeit, es enthielte dann blofs Anſpruch, nicht auch Gebot des Beifalls für Jedermann (Allgemeinheit) in ſich, es fände von demſelben nicht das: du ſollſt, ſtatt (U. 114.), und der Gebrauch unſerer Vernunft könnte nur darin beſtehen, theils dieſe Luſt im ganzen Zuſammenhange mit allen übrigen Empfindungen meines Daſeyns zu beſtimmen, oder zu berechnen, ob ſie nicht etwa einer gröfsern Luſt weichen müſſe, theils die Mittel, mir den Gegenſtand derſelben zu verſchaffen, zu beſtimmen. Hierdurch würde alſo, da dies alles auf Erfahrung ankömmt, gleich vom Anfang der Unterſuchung an, durch dieſen Gang, die Möglichkeit praktiſcher Geſetze *a priori* ausgeſchloſſen, weil dieſe Geſetze alle von den Erfahrungen der Güte des Gegenſtandes abgeleitet werden müſsten. Auf dieſe Art fand man auch wirklich bei dieſer Unterſuchung gleich vom Anfang an nöthig, feſtzuſetzen, dafs der Begriff des Guten den Willen beſtimmen müſſe, wodurch alle Geſetze für

den Willen nothwendig empiriſch werden müſſen. Hierdurch benahm man ſich ſchon zum voraus die Möglichkeit, ein reines praktiſches Geſetz auch nur zu denken. Man hätte im Gegentheil erſt unterſuchen ſollen, was unter einem reinen praktiſchen Geſetze zu verſtehen ſei, ſo würde man gefunden haben, daſs nicht der Begriff des ſchlechthin Guten der moraliſchen Geſetze, ſondern umgekehrt die moraliſchen Geſetze den Begriff des ſchlechthin Guten angeben und möglich machen (P. 110. ff. M. II, 254.).

9. Sobald die Philoſophen einmal angenommen hatten, der Begriff des Guten ſei der Beſtimmungsgrund des praktiſchen Geſetzes, ſo muſsten ſie nothwendig die moraliſchen Geſetze von der Erfahrung ableiten. Ihr Grundſatz war dann allemal Heteronomie, oder ſie konnten ſichs dann nicht anders vorſtellen, als daſs nicht ihre eigene Vernunft, ſondern ein Gegenſtand auſser ihnen, das moraliſche Geſetz gebe, ſie mochten nun den Gegenſtand der vollkommenſten Luſt, der nach ihrer Meinung den oberſten Begriff des Guten (das höchſte Gute) gab, in der Glückſeligkeit, in der Vollkommenheit, im moraliſchen Geſetze, oder im Willen Gottes ſetzen. Denn ſie konnten ihren Gegenſtand, als unmittelbaren Beſtimmungsgrund des Willens, nur nach ſeinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl gut nennen.

10. Übrigens hat das Gute ſchlechthin ſowohl, als das wozu Gute das mit dem Angenehmen gemein, daſs ſie jederzeit mit einem Intereſſe in ihrem Gegenſtande verbunden ſind. Vom Angenehmen findet man dieſes auseinandergeſetzt im Artikel: Angenehm, 2., und vom Guten in demſelben Artikel, 4. Ein Intereſſe woran nehmen heiſst, an dem Daſeyn dieſes Gegenſtandes ein Wohlgefallen haben, welches eben ſo viel iſt, als dieſen Gegenſtand wollen (U. 13. M. II, 455.). Die

Vergleichung des Wohlgefallens am Guten mit dem am Angenehmen und am Schönen findet man auch im Artikel: Angenehm, 4.

Man kann das ſchlechthin Gute auch ſubjectiv, nach dem Gefühle, welches man dafür hat, (als Gegenſtand des moraliſchen Gefühls) beurtheilen. Als ſolches iſt es die Beſtimmbarkeit der Kräfte des Subjects, durch die Vorſtellung eines ſchlechthin nöthigenden Geſetzes (U. 114.), und gehört für die reine intellectuelle Urtheilskraft. Denn es wird in einem beſtimmenden Urtheile der Freiheit beigelegt, und iſt folglich ganz intellectuell, unabhängig von aller Erfahrung, und durch Begriffe beſtimmt. Aber die Beſtimmbarkeit des Subjects durch die Idee des Guten iſt auch mit der äſthetiſchen Urtheilskraft verwandt. Das Subject nehmlich, welches durch die Idee des Guten beſtimmbar iſt, empfindet in ſich Hinderniſſe an der Sinnlichkeit, zugleich aber Überlegenheit über dieſelbe durch die Überwindung derſelben als Modification ſeines Zuſtandes. Dieſe Beſtimmbarkeit des Subjects iſt das moraliſche Gefühl. Es iſt mit den formalen Bedingungen der äſthetiſchen Urtheilskraft ſo fern verwandt, daſs es dazu dienen kann, die Geſetzmäſsigkeit der Handlung aus Pflicht (der guten Handlung) als erhaben oder auch als ſchön (alſo als äſthetiſch) vorſtellig zu machen. Dadurch büſst dieſes Gefühl nichts an ſeiner Reinigkeit ein. Aber es würde daran einbüſsen, wenn es zugleich angenehm ſeyn ſollte (U. 114.).

11. Das Sittlichgute iſt eigentlich eine überſinnliche Idee, d. h. es iſt ein Begriff, welcher in der Erfahrung keinen Gegenſtand hat, ſondern deſſen Gegenſtand ganz auſser dem Felde aller Erfahrung liegt, keine Erſcheinung oder bloſs ſinnliche Vorſtellung, ſondern ein Ding an ſich iſt. Eine Handlung iſt zwar eine Erſcheinung, aber wenn wir

ſie ſittlichgut nennen, ſo beurtheilen wir ſie gar nicht als Erſcheinung. Denn als Erſcheinung iſt ſie die Wirkung einer Natururſache, und entſteht nothwendig. Aber wenn ſie als ſittlichgut betrachtet wird, wird ſie als aus freiem Willen entſprungen angeſehen, und nur als moraliſch nothwendig (daſs ſie geſchehen ſoll), aber nicht als phyſiſch nothwendig (daſs ſie geſchehen muſs) beurtheilt. Die Handlung iſt alſo nicht ſittlich gut, in ſo ferne ſie erſcheint, ſondern in ſo fern derſelben etwas an ſich zum Grunde liegt, die eigentliche Wirkung des freien Willens, welcher nicht von der Nothwendigkeit der Natururſachen abhängt, ſondern frei iſt. Eine jede Handlung vernünftiger Weſen hat nehmlich eine doppelte Seite, einmal die, daſs ſie Erſcheinung oder bloſs ſinnliche Vorſtellung iſt, welche in der Erfahrung angeſchauet wird, als ſolche aber iſt ſie nothwendig, und kann wohl als Wirkung aus ihren Urſachen abgeleitet und begriffen, aber nicht dem Handelnden zugerechnet werden; aber zweitens rechnen wir uns doch, wenn wir handeln, die Handlung zu, und behaupten damit, daſs wir ſie auch hätten unterlaſſen können, und daſs ſie folglich nicht nothwendig, ſondern eine freie Wirkung ſei. Dies kann ſie nun nicht als Erſcheinung ſeyn, folglich kann es nur das ſeyn, was an der Handlung nicht Erſcheinung iſt, die Wirkung des vernünftigen Weſens als eines Dinges an ſich. Dieſe muſs ſelbſt überſinnlich ſeyn, d. h. ſie iſt bloſs intelligibel, läſst ſich bloſs denken, aber nicht erkennen. Denn ſie, dieſe Handlung, als Ding an ſich, iſt nicht in der Zeit, entſteht und vergeht alſo nicht, eine Wirkung, von der wir uns keinen Begriff machen können, die wir aber doch als wirklich annehmen (oder nothwendig vorausſetzen, poſtuliren) müſſen, weil ſonſt die Handlung nicht zugerechnet werden, alſo nicht gut oder durch ein Freiheitsgeſetz (praktiſches Geſetz, was moraliſch, aber nicht phyſiſch nöthigt, oder die Handlung als gut, und darum für ein durch Ver-

nunft praktiſch beſtimmbares Subject als nothwendig vorſtellt G. 39.) möglich ſeyn könnte. Folglich iſt eigentlich nicht die ſichtbare Handlung, ſondern das Überſinnliche (bloſs Intelligibele) derſelben gut. Das Sittlichgute iſt alſo dem Gegenſtande nach etwas Überſinnliches (es kann nie in die Sinne fallen), alſo kann es auch keine Anſchauung geben, welche dieſer Idee des Sittlichguten correſpondirt; daher es auch eine ſchwierige Frage iſt, wie kann ich denn alſo eine Handlung als ſittlichgut beurtheilen? Wie iſt es möglich, daſs ein Geſetz der Freiheit auf Handlungen angewendet werden könne, die doch Begebenheiten in der Sinnenwelt ſind, und als ſolche unter dem Naturgeſetze, d. i. dem Geſetze der Nothwendigkeit ſtehen (P. 120. f.)? Die Beantwortung dieſer Frage findet man im Artikel: Typik. Von einem vollkommen guten Willen, ſ. Willen. Über die Kategorien des Guten, ſ. Kategorie.

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IX. Abſchn. S. 576.

Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 37. — S. 39.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 101. ff.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 4. S. 13. — §. 5. S. 14. — §. 29. S. 113. f.

Deſſ. Relig. Vorred. S. IV.

Gutsunterthan,

ſ. Grundunterthäniger.

Gymnaſtik,

ſ. Leibeskräfte.

Digitized by Google

H.

Habſucht,

aviditas, avidité. Dieſen Namen führt die Unerſättlichkeit im Erwerb, weil die Unerſättlichkeit in Befriedigung einer Leidenſchaft Sucht heiſst, und erwerben nichts anders iſt, als machen, daſs ich etwas habe oder daſs etwas mein werde. Die Habſucht hat aber Selbſtſucht (*ſolipſiſmus*) zum Grunde, denn ſie drehet ſich bloſs um das eigene Selbſt, mit Entſagung auf alle Rückſicht gegen Andere. Sie hat oft bloſs Verſchwendungsſucht zum Grunde, oder beherrſcht den Willen deſſen, der ihr ergeben iſt, weil er eine unerſättliche Begierde hat zu verthun. Alle Verſchwender ſind habſüchtig, weil ſie haben müſſen, um verthun zu können; aber nicht alle Habſüchtige. ſind verſchwenderiſch (T. 91. f.).

2. Die Habſucht kann auch ſo erklärt werden, ſie ſei die Neigung zum Gelde, wenn ſie Leidenſchaft wird, weil Geld der Repräſentant alles deſſen iſt, was man erwerben kann, und man ſich in den Beſitz deſſelben durch Geld ſetzen kann, ſ. Leidenſchaft (A. 236.).

3. Habſucht iſt die Schwäche der Menſchen, wegen welcher man auf ſie durch

Digitized by Google

ihr eigenes Intereſſe Einfluſs haben kann. Dieſe Erklärung drückt den Sklavenſinn des Habſüchtigen in Beziehung auf den Einfluſs aus, den ſeine Mitmenſchen auf ihn zu erlangen ſuchen (A. 236.).

4. Geld iſt die Loſung, vor dem Reichen öffnen ſich alle Pforten. Die Erfindung dieſes Mittels hat eine Habſucht hervorgebracht, die in dem bloſsen Beſitze eine Macht enthält, die hinzureichen ſcheint, jede andere zu erſetzen. Wenn gleich dieſe Leidenſchaft nicht immer moraliſch verwerflich iſt, ſo macht ſie doch verächtlich, weil ſie denjenigen, welchen ſie beherrſcht, unabänderlich der mechaniſchen Leitung Anderer unterwirft. Die Verachtung iſt hier aber im moraliſchen Sinne zu verſtehen, denn im bürgerlichen Leben bewundert vielmehr der groſse Haufe den Habſüchtigen, der ſeinen Zweck zu erreichen verſteht. (A. 239.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. I. Buch. II. Hauptſt. II. S. 91. f.

Deſſen Anthrop. §. 74. S. 236 — §. 75. c. S. 239.

Handeln,

wirken überhaupt, *agere*, *agir*. Durch den bloſsen Naturmechanismus, es ſei nun nach bloſsen Geſetzen der körperlichen Natur oder auch nach pſychologiſchen Geſetzen, eine Wirkung hervorbringen. Das Product des Handelns, oder die Folge deſſelben, heiſst, die Handlung oder Wirkung (*effectus*). Man macht aber wohl den Unterſchied, daſs man die Wörter wirken und Wirkung von der lebloſen, handeln und Handlung aber von der lebenden Natur gebraucht.

So wirkt das Gewicht an der Uhr, aber der Menſch, der einen Wagen fortſtöſst, handelt. Der Grund dieſer Unterſcheidung iſt, daſs man bei der lebloſen Natur immer noch ein anderes Subject der Wirkung, z. B. in der Materie die Kraft, welche die Schwere bewirkt, vorausſetzt, in der lebenden Natur aber dieſes nicht möglich iſt. Die Handlung ſetzt man nehmlich unmittelbar in das Subject oder die Subſtanz, die Wirkung aber kann auch in ein Accidenz geſetzt werden. So wirkt die rothe Farbe, aber ſie handelt nicht, denn ſie iſt bloſs ein Accidenz, aber wohl handelt die rothgefärbte Materie, als Subſtanz betrachtet, durch die Wirkung der rothen Farbe (U. 173.), ſ. Handlung, Wirkung.

Handlung,

actio, action. Das Verhältniſs des Subjects der Cauſalität zur Wirkung (C. 250.). Wenn etwas eine Beſtimmung hat, oder ihm etwas als Prädicat beigelegt wird, ſo heiſst es das Subject dieſer Beſtimmung. Dieſe Beſtimmung iſt hier die Cauſalität oder das Vermögen zu wirken. Wenn nun etwas das Vermögen zu wirken hat, ſo ſteht es mit der Wirkung, die es hervorbringt, im Verhältniſſe, d. h. man kann die Wirkung durch das Subject der Cauſalität beſtimmen, oder ſie in Beziehung auf daſſelbe betrachten, und dann nennt man ſie eine Handlung. Eine Handlung drückt alſo eine, durch die Thätigkeit und Kraft des Subjects der Cauſalität hervorgebrachte, Wirkung aus. Nun ſagt man, wo Handlung iſt, da iſt auch Subſtanz oder da iſt etwas, was immer beharret. Wie will man aber aus der Handlung auf die Beharrlichkeit des Handelnden ſchlieſsen, welche doch ein ſo weſentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Subſtanz in der Erſcheinung iſt? Antwort:

Nach dem Grundſatze der Cauſalität, daſs alle Veränderung eine Urſache hat, ſind Handlungen immer der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen (Veränderungen der Subſtanzen), und können alſo nicht in einem Subject liegen, was ſelbſt wechſelt (ein Accidenz wäre), weil ſonſt wieder andere Handlungen und ein anderes Subject dieſen neuen Wechſel beſtimmen müſste. Kraft deſſen beweiſet nun Handlung, als ein hinreichendes empiriſches Kennzeichen (Kriterium), die Subſtanzialität, ohne daſs ich die Beharrlichkeit der Subſtanz erſt durch verglichene Wahrnehmungen zu ſuchen nöthig hätte, welches auch wegen der im Begriff liegenden ſtrengen Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht einmal mit der erforderlichen Ausführlichkeit geſchehen könnte. Weil aber alle Wirkung im Wandelbaren geſchieht, ſo iſt nothwendig das letzte Subject alles Wandelbaren die Subſtanz, und eine Handlung immer das Erfahrungskennzeichen einer Subſtanz (C. 250. M. I, 294.).

2. Die Handlung, ſagt Kant auch, iſt die Cauſalität der Urſache (C. 570.). Er verſteht nehmlich hier unter Cauſalität nicht, wie in der vorhergehenden Erklärung, das Vermögen der Urſache zu wirken, ſondern die wirkliche Wirkung, und unter Urſache nicht ein Accidenz, welches ohnedem eine neue Urſache vorausſetzen würde, bis zur erſten, der Subſtanz, ſondern er verſtehet unter Urſache hier eine Subſtanz in der Erſcheinung, deren Cauſalität oder Handlung doch auch wieder die Handlung einer andern Subſtanz vorausſetzt, weil ſie ſonſt nicht hätte anheben können zu handeln, nach dem Geſetze der Cauſalität, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat (C. 570.).

3. Erlaubte Handlung, *actio permiſſa, licitum*, iſt eine Handlung, welche mit der Autonomie des Willens zuſammen beſte-

hen kann (G. 85.), oder die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist (K. XXI.), s. Autonomie, Erlaubt, Moralität und Handlung, sittlichgleichgültige.

4. Gute Handlung, *actio moraliter bona*, eine gesetzmäfsige Handlung, d. i. eine solche, welche mit dem Sittengesetze übereinstimmt oder demselben gemäfs ist. Geschieht sie aber nicht um des Gesetzes willen, sondern aus Selbstliebe, z. B. aus Ehrliebe, so ist sie nur eine gute Handlung dem Buchstaben nach; geschieht sie aber um des Gesetzes willen, darum, weil es Pflicht ist, so zu handeln, so ist sie eine gute Handlung dem Geiste nach. (P. 127. *). Hierin, und nicht blofs in der Gesetzmäfsigkeit der Handlung, also in den Gesinnungen, liegt der hohe Werth, den sich die Menschheit durch die Sittlichkeit verschaffen kann und soll (P. 126.). Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlung kömmt nehmlich darauf an, dafs das moralische Gesetz den Willen unmittelbar bestimme, dann ist sie eine gute Handlung dem Geiste nach. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäfs dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls (der Lust oder Unlust aus Hoffnung oder Furcht), mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Gesetzmäfsigkeit (Legalität), aber nicht Sittlichkeit (Moralität) enthalten. Die Triebfeder des menschlichen Willens (oder das, was ihn bestimmt, ohne auf etwas aufser ihm Rücksicht zu nehmen) und des Willens eines jeden erschaffenen vernünftigen Wesens mufs niemals etwas anders seyn, als das moralische Gesetz, wenn die Handlung nicht blofs den Buchstaben des Gesetzes erfüllen soll, ohne den Geist desselben zu enthalten (P. 126. f. M. II, 267.).

5. Negative Handlung, *actio negativa*, ist

diejenige, welche die Hinderniſſe weghebt, oder ſich bemühet, dem, was nicht recht gehandelt iſt, entgegen zu handeln, um nichts gehandelt zu haben, d. h. damit die Handlung = o werde, oder es ſo gut ſei, als wäre gar nicht gehandelt worden. Der Menſch ſchätzt die negativen guten Handlungen nicht, weil er immer thätig ſeyn will. Negative Handlungen aber reſtringiren unſre Thätigkeit, darum liebt man ſie nicht (Kants Bemerk. nach einem Manuſcript.).

6. Sittlich-gleichgültige Handlung, *actio indifferens*, *adiaphoron*, *res merae facultatis*, eine Handlung, in Anſehung welcher es gar kein die Freiheit einſchränkendes Geſetz und alſo auch keine Pflicht giebt (K. XXI.). Sie iſt einerlei mit einer erlaubten Handlung, d. i. einer ſolchen, welche weder geboten noch verboten iſt (U. XXI), ſ. Erlaubt und Handlung, erlaubte.

7. Unerlaubte Handlung, *actio prohibita*, *illicitum*, die nicht mit der Autonomie des Willens zuſammen beſtehen kann (G. 86), oder die der Verbindlichkeit entgegen iſt (K. XXI.), ſ. Erlaubt und Unerlaubt.

8. Noch iſt über die Handlungen zu merken, daſs man nicht eine Handlung als edel und groſsmüthig vorſtellen muſs, um zu derſelben zu bewegen, weil in der Vorſtellung der Handlung als Pflicht mehr Kraft zu derſelben zu bewegen liegt. Geſetzt, Jemand rettete mit der gröſsten Lebensgefahr Leute aus dem Schiffbruche, und büſste endlich dabei ſein Leben ein, ſo rechnet man ihm einerſeits dieſe Handlung als Pflicht an. Auf der andern Seite aber giebt man dieſe Handlung wohl gar für verdienſtlich an, und dennoch wird unſere Hochachtung gegen ſie gar ſehr durch den Begriff

von Verletzung der Pflicht gegen sich selbst geschwächt. Entscheidender ist die grossmüthige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch hat die Handlung nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich, weil noch einiger Scrupel übrig bleibt, ob es auch vollkommen Pflicht sei, sich unbefohlen dieser Absicht zu weihen. Ist aber eine Handlung unerlafsliche Pflicht, und wird sie auch mit Aufopferung aller zeitlichen Wohlfahrt verrichtet, so widmen wir einem solchen Beispiel die allervollkommenste Hochachtung, und fühlen uns zur Befolgung desselben gestärkt (P. 282. M. II, 576.). Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit etwas Eigenliebe vermischt, hat also einige Beihülfe von der Seite der Sinnlichkeit, und geschieht nicht ganz rein aus Pflicht. Aber sich bewufst werden, dafs man der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen könne, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, das heifst sich gleichsam über die Sinnenwelt gänzlich erheben, und dieses Bewufstseyn des Gesetzes, als Triebfeder eines die Sinnlichkeit (Triebe und Neigungen) beherrschenden Vermögens, bringt nach und nach in uns das gröfste, aber reine moralische Interesse an der Ausübung dieses Vermögens hervor (M. II, 377. P. 283.).

Kant Critik der rein. Vern. Elemtl. II. Th. I. Abth. II. B. II. H. III. Abschn. S. 250 — II. Abth. II B. II. H. IX. Abschn. S. 570.

Dess. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 85. f.

Dess Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II Hauptst. S. 126 — III. Hauptst. S. 126. f.

Dess. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. S. XXI.

Handwerk,

Lohnkunſt, *opificium*, *métier*, *profeſſion*. Ein Handwerk oder eine Lohnkunſt iſt eine Arbeit, d. i. Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm (beſchwerlich), und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend iſt (U. 175.). Ein Handwerksgeſchäft kann folglich zwangsmäſsig aufgelegt werden. Im Gegentheil iſt ein Geſchäft Kunſt oder freie Kunſt, wenn es nur als Spiel, d. i. Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt, zweckmäſsig ausfallen (gelingen) kann; Wiſſenſchaft aber iſt das bloſse Wiſſen, das allein durch das theoretiſche Vermögen des Menſchen möglich iſt, oder die bloſse Theorie (zum Unterſchied von der Geſchicklichkeit in der Ausübung, welche eben Kunſt heiſst). Nun fragt es ſich, ob in der Rangliſte der Zünfte Uhrmacher für Künſtler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten ſollen? Das bedarf eines andern Geſichtspuncts der Beurtheilung, als der iſt, den wir hier nehmen; es muſs nehmlich nach der Proportion der Talente (Naturgaben) ausgemacht werden, die dem einen oder dem andern dieſer Geſchäfte zum Grunde liegen müſſen, und dies entſcheidet wohl für das Geſchäft des Uhrmachers. Ob auch unter den ſo genannten ſieben freien Künſten (Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Muſik, Geometrie und Aſtronomie) nicht einige ſich befinden, welche den Wiſſenſchaften beizuzählen (z. B. Arithmetik, Geometrie, Aſtronomie), manche auch, welche mit Handwerken zu vergleichen ſind (Muſik, als Lohnkunſt), das will Kant nicht entſcheiden (U. 175. f.).

Hang,

propenſio, *penchant*. Der Hang iſt der ſub-

jective Grund der Möglichkeit einer Neigung, ſo fern ſie für die Menſchheit überhaupt zufällig iſt (R. 20.). Die Neigung iſt aber eine habituelle Begierde. Folglich iſt der Hang der in dem Menſchen liegende Grund, aus welchem die Begierde entſteht, welche zur Gewohnheit werden kann, und deren Daſeyn doch noch von einer andern Urſache herrührt. Der Hang iſt eigentlich nur die Prädiſpoſition, oder diejenige Einrichtung des Subjects, daſs ihm das Begehren eines Genuſſes möglich werden kann (ſo daſs das Begehren noch vor der Vorſtellung ihres Gegenſtandes vorhergeht), der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt (R. 20. *) A. 226.). So haben alle rohe Menſchen einen Hang zu berauſchenden Dingen, denn ſo bald ſie einmal berauſchende Dinge verſucht haben, ſo entſteht bei ihnen eine kaum vertilgbare Begierde dazu. Und doch kennen ſie den Rauſch vorher gar nicht, und haben alſo auch keine Begierde zu Dingen, die ihn bewirken. Zwiſchen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntſchaft mit dem Gegenſtande (Objecte) des Begehrens vorausſetzt, und die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende ſinnliche Begierde iſt, iſt noch der Inſtinct. Der Inſtinct iſt ein gefühltes Bedürfniſs, etwas zu thun oder zu genieſsen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunſttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geſchlecht, oder der Älterntrieb des Thiers, ſeine Jungen zu ſchützen, u. d. g.). Der Hang unterſcheidet ſich endlich darin von einer Anlage, daſs er zwar angebohren ſeyn kann, aber doch eben nicht als ſolcher vorgeſtellt werden darf. Der Hang kann nehmlich auch (wenn er gut iſt) als erworben, oder (wenn er böſe iſt) als von dem Menſchen ſelbſt ſich zugezogen gedacht werden (R. 20. f.).

2. Es ist hier aber nur vom Hange zum eigentlich, d. i. Moralisch-Guten oder Moralisch-Bösen die Rede. Dieser Hang muss in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Angemessenheit oder der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen. Denn das Moralisch-Gute oder Moralisch-Böse ist nur als Bestimmung der freien Willkühr möglich; diese kann aber nur durch ihre Maximen als gut oder böse beurtheilt werden. Wenn nun der Hang zum Moralisch-Bösen als allgemein zum Menschen (also, als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, so wird er ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen genannt werden (R. 21.).

3. Die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, oder nicht, wird das gute oder böse Herz genannt. Es giebt folgende drei Stufen desselben:

a. der Hang, genommene Maximen nicht zu befolgen, oder die Gebrechlichkeit des menschlichen Herzens, s. Gebrechlichkeit;

b. der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht, und unter Maximen des Guten geschähe) oder die Unlauterkeit des mnnschlichen Herzens, s. Unlauterkeit;

c. der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit des menschlichen Herzens (R. 21. f.).

4. Der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetze andern

(nicht moraliſchen) nachzuſetzen, heiſst die Bösartigkeit (*vitioſitas*, *pravitas*) oder Verderbtheit (*corruptio*) des menſchlichen Herzens, ſ. Verderbtheit. Dies iſt die höchſte Stufe des Hanges zum Böſen. Sie findet ſich ſowohl, als die beiden übrigen, auch in dem beſten Menſchen (den Handlungen nach); welches auch nicht anders ſeyn kann, weil er, obwohl er zugerechnet werden muſs, mit der menſchlichen Natur verwebt iſt (R. 23.).

5. Folgende Erläuterung iſt noch nöthig, um den Begriff von dieſem Hange zu beſtimmen. Aller Hang iſt entweder ein moraliſcher Hang, d. i. ein ſolcher, der zur Willkühr des Menſchen, als moraliſchen Weſens, gehört. Es iſt nehmlich nichts ſittlich- (d. i. zurechnungsfähig-) böſe, als was unſere eigene That (Handlung, die wir nach Gefallen thun oder unterlaſſen können) iſt. Dagegen verſteht man unter dem Begriff eines Hanges einen ſubjectiven Beſtimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin ſelbſt noch nicht That iſt. Es würde alſo in dem Begriff eines bloſsen Hanges zum Böſen ein Widerſpruch ſeyn, oder dieſer Ausdruck muſs in zweierlei verſchiedener (nehmlich in moraliſcher und phyſiſcher) Bedeutung genommen werden, die ſich doch beide mit dem Begriff der Freiheit vereinigen laſſen. Es kann aber der Ausdruck That überhaupt ſowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberſte Maxime (dem Geſetze gemäſs oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen wird, als auch von demjenigen, da die Handlungen ſelbſt (ihrer Materie nach, d. i. die Gegenſtände der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäſs ausgeübt werden. Der Hang zum Böſen iſt nun That in der erſten Bedeutung (*peccatum originarium*), und zugleich der formale Grund aller geſetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach dem Geſetze widerſtreitet,

Digitized by Google

und Laſter (*peccatum derivativum*) genannt wird. Die erſte Verſchuldung (der Hang zum Böſen) bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Geſetze ſelbſt beſtehen, vielfältig vermieden würde. Jene iſt intelligibele That, bloſs durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar (*factum noumenon*), dieſe ſenſibele oder empiriſche That, alſo in der Zeit gegeben (*factum phaenomenon*). Die erſte heiſst nur in Vergleichung mit der zweiten ein bloſser Hang, und angebohren, weil er nicht ausgerottet werden kann. Denn ſollte er ausgerottet werden können, ſo müſste die oberſte Maxime die des Guten ſeyn, welche eben in jenem Hange als böſe angenommen wird. Vornehmlich aber heiſst jene erſte Verſchuldung darum ein Hang, weil wir davon, warum in uns das Böſe gerade die oberſte Maxime verderbt habe, obgleich dieſes unſere eigene That iſt, eben ſo wenig weiter eine Urſache angeben können, als von einer Grundeigenſchaft, die zu unſerer Natur gehört (R. 25. f.). — Oder der Hang iſt ein

6. phyſiſcher Hang, d. i. ein ſolcher, der zur Willkühr des Menſchen als Naturweſens gehört. In dieſem Sinne giebt es keinen Hang zum moraliſch Böſen; denn dieſes muſs aus der Freiheit entſpringen. Ein phyſiſcher Hang aber, der auf ſinnliche Antriebe gegründet iſt, zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es ſei zum Guten oder Böſen, iſt ein Widerſpruch (R. 24. f.).

7. Der Hang zum Böſen muſs ſelbſt als moraliſch böſe, mithin nicht als Naturanlage, ſondern als etwas, was dem Menſchen zugerechnet werden kann, betrachtet werden. Folglich muſs er in geſetzwidrigen Maximen der Willkühr beſtehen. Dieſe müſſen aber, der Freiheit wegen, für ſich als zufällig angeſehen werden. Dieſes will ſich aber wieder nicht mit der Allgemeinheit dieſes Böſen zuſammen reimen, wenn nicht der ſubjectiv ober-

ſie Grund aller Maximen mit der Menſchheit ſelbſt verwebt und darin gleichſam gewurzelt iſt, wodurch es auch ſei. Folglich werden wir dieſen Hang einen natürlichen Hang zum Böſen, und da er doch immer ſelbſt verſchuldet iſt, ihn ſelbſt ein radicales, angebornes (nichts deſtoweniger aber uns von uns ſelbſt zugezogenes) Böſe in der menſchlichen Natur nennen können (R. 27.).

3. Daſs aber ein ſolcher verderbter Hang in dem Menſchen gewurzelt ſeyn müſſe, darüber können wir uns den förmlichen Beweis erſparen. Denn es giebt ja eine Menge ſchreiender Beiſpiele davon, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menſchen vor Augen ſtellt.

a. Beiſpiele von Laſtern der Rohigkeit, oder Laſtern aus dem bloſsen Naturſtande, geben uns die Auftritte von ungereizter Grauſamkeit in den Mordſcenen auf Tofoa, Neuſeeland, den Navigatorsinſeln, und der von Capit. Hearne angeführte immerwährende Krieg zwiſchen den Athapusko-Indianern *) und den Hundsribben-Indianern, der keine andere Abſicht als bloſs das Todtſchlagen hat.

b. Beiſpiele von Laſtern der Cultur und Civiliſirung, oder Laſtern aus dem geſitteten Zuſtande, geben uns die Anklagen der Menſchheit: von geheimer Falſchheit, ſelbſt bei der innigſten Freundſchaft; von einem Hange, denjenigen

*) Kant nennt ſie Arathapeſcau-Indianer. So hatte ſie Hearne in ſeinem frühern Tagebuche und ſeiner Zeichnung genannt. Allein ſie heiſsen, wie er nachher fand, Athapusko-Indianer, und wohnen im nördlichſten Theile von Nord-America. S. Sam. Hearne's Reiſe von 1769—71. Berlin, 1797. 8. S. 14. **).

zu haſſen, dem man verbindlich iſt; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläſst, es ſei in dem Unglück unſrer beſten Freunde etwas, das uns nicht ganz miſsfällt; und von vielen andern unter dem Tugendſchein noch verborgenen, geſchweige den Laſtern derer, die derſelben gar kein Hehl haben, weil uns der ſchon gut heiſst, der ein böſer Menſch von der allgemeinen Claſſe iſt. Noch auffallendere Beiſpiele hiervon ſind der äuſsere Völkerzuſtand, da civiliſirte Völkerſchaften gegen einander in Verhältniſſen des rohen Naturzuſtandes (eines Standes der beſtändigen Kriegsverfaſſung) ſtehen, und ſich auch feſt in den Kopf geſetzt haben, nie heraus zu gehen; und die dem öffentlichen Vorgeben gerade widerſprechenden und doch nie abzulegenden Grundſätze der groſsen Geſellſchaften, Staaten genannt, die noch kein Philoſoph mit der Moral hat in Einſtimmung bringen, und doch auch (welches arg iſt) keine beſſern vorſchlagen können, ſo daſs der philoſophiſche Chiliasmus (die Hoffnung des ewigen Friedens) eben ſo wie der theologiſche (die Hoffnung der vollendeten moraliſchen Beſſerung) verlacht wird (R. 27. ff.).

9. Der Grund dieſes Böſen kann nun

a. nicht in der Sinnlichkeit des Menſchen geſetzt werden. Denn dieſe hat keine gerade (directe) Beziehung aufs Böſe; wir dürfen und können auch ihr Daſeyn (weil ſie als anerſchaffen uns nicht zu Urhebern haben kann) nicht verantworten, wohl aber den Hang zum Böſen. Denn der Hang zum Böſen muſs als ſelbſt verſchuldet dem Menſchen zugerechnet werden können, weil er, indem er die Moralität des Subjects betrifft, in ihm, als einem frei handelnden Weſen, angetroffen wird. Demungeachtet iſt er ſo tief in die Willkühr eingewurzelt, daſs man ſagen muſs, er ſei in dem Menſchen von Natur anzutreffen. Der Grund dieſes Böſen kann auch

b. nicht in einer Verderbniſs der moraliſch geſetzgebenden Vernunft geſetzt werden. Denn ſich als ein frei handelndes Weſen, und doch von dem, einem frei handelnden Weſen angemeſſenen Geſetze (dem moraliſchen) entbunden denken, wäre ſo viel, als eine ohne alle Geſetze wirkende Urſache denken, welches ſich widerſpricht. Die Sinnlichkeit enthält alſo zu wenig, um einen Grund des Moraliſch-Böſen im Menſchen anzugeben, denn ſie macht den Menſchen zu einem bloſs thieriſchen Weſen; eine gleichſam boshafte Vernunft (ein ſchlechthin böſer Wille) enthält dagegen zu viel dazu, weil dadurch der Widerſtreit gegen das Geſetz ſelbſt zur Triebfeder erhoben, und ſo das Subject zu einem teufliſchen Weſen gemacht werden würde (R. 31. f.).

10. Wenn nun aber gleich das Daſeyn dieſes Hanges zum Böſen in der menſchlichen Natur, durch Erfahrungsbeweiſe des in der Zeit wirklichen Widerſtreits der menſchlichen Willkühr gegen das Geſetz, dargethan werden kann, ſo lehren uns dieſe doch nicht die eigentliche Beſchaffenheit deſſelben und den Grund dieſes Widerſtreits. Dieſe Beſchaffenheit des Hanges zum Böſen, weil ſie eine Beziehung der freien Willkühr (alſo einer ſolchen, deren Begriff nicht empiriſch iſt) auf das moraliſche Geſetz als Triebfeder (worin der Begriff gleichfalls rein intellectuell iſt) betrifft, muſs aus dem Begriff des Böſen *a priori* erkannt werden (R. 32. f.).

11. Entwicklung der Beſchaffenheit des Hanges zum Böſen. Der Menſch (ſelbſt der ärgſte) thut auf das moraliſche Geſetz nicht gleichſam rebelliſcherweiſe (mit Aufkündigung des Gehorſams) Verzicht. Er würde auch moraliſch gut ſeyn, wenn keine andere Triebfeder gegen das moraliſche Geſetz wirkte. Er nimmt aber auch die Triebfeder der Sinnlichkeit (nach dem ſubjectiven Princip der Selbſtliebe) in ſeine Maxime auf. Wenn

er nun dieſe als für ſich allein hinreichend zur Beſtimmung der Willkühr in ſeine Maxime aufnähme, ſo würde er moraliſch böſe ſeyn. Da er nun aber natürlicherweiſe beide in ſeine Maxime aufnimmt, ſo würde er moraliſch gut und böſe zugleich ſeyn, welches ſich widerſpricht. Denn iſt er in einem Stücke gut, ſo hat er das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufgenommen; ſollte er alſo in einem andern Stücke zugleich böſe ſeyn, ſo würde, weil das moraliſche Geſetz der Befolgung der Pflicht nur ein einziges und in der Geſetzmäſsigkeit, d. i. Allgemeinheit der Maxime beſteht, die auf das Geſetz bezogene Maxime (als moraliſch) allgemein, zugleich aber (als auf den Willen des Handelnden, ob er jetzt gut oder böſe handeln will) eine beſondere (im handelnden Subject gegründete) Maxime ſeyn, welches ſich widerſpricht (R. 15.). Alſo muſs der Unterſchied, ob der Menſch gut oder böſe ſei, in der Unterordnung (der Form) der Triebfedern liegen, welche von beiden (die gute oder böſe) er zur Bedingung der andern macht. Folglich iſt der Menſch (auch der beſte) nur dadurch böſe, daſs er die Triebfeder der Selbſtliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moraliſchen Geſetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberſte Bedingung der Befriedigung der erſtern in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden ſollte (R. 33. f.).

12. Wenn nun ein ſolcher Hang in der menſchlichen Natur liegt, ſo iſt im Menſchen ein natürlicher Hang zum Böſen; und dieſer Hang ſelbſt iſt moraliſch böſe. Dieſes Böſe iſt radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menſchliche Kräfte nicht zu vertilgen. Denn dieſes könnte nur durch gute Maximen geſchehen, welches unmöglich iſt, weil der oberſte ſubjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgeſetzt wird; gleichwohl aber

Digitized by Google

muſs er zu überwiegen möglich ſeyn, weil er in dem Menſchen als frei handelndem Weſen angetroffen wird (R. 35.).

13. Die Bösartigkeit der menſchlichen Natur iſt alſo nicht ſowohl Bosheit, wenn man dieſes Wort als ſubjectives Princip der Maximen nimmt, das Böſe als Böſes zur Triebfeder in ſeine Maxime aufzunehmen (denn die iſt teufliſch); ſondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches auch ein böſes Herz heiſst. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine geſetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Laſter, entſpringt; ſo iſt die Denkungsart, ſich die Abweſenheit deſſelben ſchon für Angemeſſenheit der Geſinnung zum Geſetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen, ſelbſt ſchon eine Verkehrtheit im menſchlichen Herzen zu nennen (R. 35.).

14. Es iſt nun die Frage: wie iſt dieſer Hang zum Böſen, d. i. der ſubjective Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unſere Maxime, entſtanden? Da er nicht eine Übertretung des Geſetzes in der Zeit, ſondern der Vernunftgrund aller Übertretung in der Zeit iſt, der aber doch, gleich als eine That (*peccatum in potentia*), muſs zugerechnet werden können, weil ſonſt die daraus herflieſsenden Thaten in der Zeit nicht zugerechnet werden könnten, ſo kann auch hier nur von einem Vernunfturſprunge dieſes Hanges die Rede ſeyn (R. 43.).

15. Die Schrift giebt hiervon einen ſehr richtigen Begriff. Nach ihr fängt das Böſe nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zum Böſen an, weil ſonſt der Anfang deſſelben nicht aus der Freiheit entſpringen würde, wir dürfen alſo, wenn wir den Urſprung des Böſen erklären wollen, nicht dabei ſchon den Hang als vorhanden vorausſetzen (R. 42.). Die Schrift fängt vielmehr

von der Sünde, worunter die Übertretung des moraliſchen Geſetzes als göttlichen Gebots verſtanden wird, an. Der Zuſtand des Menſchen aber vor allem Hange zum Böſen heiſst nach ihr der Stand der Unſchuld. Das moraliſche Geſetz ging, wie es bei dem von Neigungen verſuchten Menſchen ſeyn muſs, als Verbot voraus (1. Moſ. 2, 16. 17.). Der Menſch hätte nun dieſem Geſetze gerade zu folgen ſollen, als einer hinreichenden Triebfeder, den Willen zu beſtimmen (die allein unbedingt gut iſt, und wobei auch weiter kein Bedenken ſtatt findet). Allein der Menſch ſah ſich noch nach andern Triebfedern um (nach dem Angenehmen und Nützlichen 1. Moſ. 3, 6), die nur bedingterweiſe (nehmlich, ſo fern dem Geſetze dadurch nicht Eintrag geſchieht) gut ſeyn können, und machte es ſich zur Maxime, dem Geſetze aus Rückſicht auf andere Abſichten (nehmlich das Vergnügen und den Nuzzen) zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Verbots, welches den Einfluſs jeder andern Triebfeder ausſchlieſst, zu bezweifeln, (1. Moſ. 3, 1.). Hernach vernünftelte er den Gehorſam gegen das Geſetz zu einer bloſs (unter dem Princip der Selbſtliebe) bedingten Anwendung eines Mittels herab, woraus denn endlich das Übergewicht der ſinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Geſetze in die Maxime zu handeln aufgenommen, und ſo geſündigt ward (1. Moſ. 3, 6.). Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moraliſche Geſetz, ohne ihm doch in ſeiner Maxime das Übergewicht über alle Beſtimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, iſt geheuchelt. Der Hang zu dieſer Heuchelei iſt innere Falſchheit, d. i. ein Hang, ſich in der Deutung des moraliſchen Geſetzes zum Nachtheil deſſelben ſelbſt zu belügen, (1. Moſ. 3, 5.). Daſs wir es nun täglich eben ſo machen, mithin in Adam alle geſündigt haben (Röm, 5, 12.), und noch ſündigen, iſt aus dem Vorhergehenden klar. Allein bei uns wird ſchon

ein angebohrner Hang zur Übertretung, in dem erſten Menſchen aber kein ſolcher, der Zeit nach, vorausgeſetzt. Mithin heiſst bei dem erſten Menſchen dieſe urſprüngliche Übertretung ein Sündenfall; bei uns aber heiſst die Übertretung des göttlichen Gebots bloſs eine Sünde, weil ſie als aus der ſchon angebohrnen Bösartigkeit unſerer Natur erfolgend vorgeſtellet wird. Dieſer Hang aber bedeutet nichts weiter, als daſs, wenn wir den Zeitanfang des Böſen in uns erklären wollen, wir die Quelle deſſelben bis dahin verfolgen müſſen, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war. Mithin müſſen wir bei jeder vorſätzlichen Übertretung die Urſachen derſelben in einer vorigen Zeit unſers Lebens aufſuchen, und ſo fort bis zu einem Hange (als natürlicher Grundlage) zum Böſen, welcher darum angebohren heiſst. Bei dem erſten Menſchen aber, der ſchon mit völligem Gebrauch ſeines Vernunftvermögens vorgeſtellet wird, iſt das nicht thunlich. Denn ſonſt müſste dieſe Grundlage, der böſe Hang, gar anerſchaffen geweſen, und folglich das Böſe nicht aus der Freiheit entſtanden ſeyn. Daher wird die Sünde des erſten Menſchen ſo vorgeſtellt, als ſei ſie unmittelbar aus der Unſchuld erzeugt worden. Wir müſſen aber von einer moraliſchen Beſchaffenheit, die uns ſoll zugerechnet werden, keinen Zeitурſprung ſuchen. Wollen wir aber das zufällige Daſeyn des Böſen erklären, ſo iſt die Nachfrage nach dem Zeitурſprung unvermeidlich. Daher mag auch die Schrift dieſen Urſprung des Böſen, unſrer Schwäche gemäſs, ſo vorgeſtellt haben (R. 43. ff.).

16. Der Vernunfturſprung aber dieſes Hanges zum Böſen, oder dieſer Verſtimmung unſrer Willkühr in Anſehung der Art, ſubordinirte Triebfedern (der Annehmlichkeit oder der Nützlichkeit) zu oberſt in ihre Maximen aufzunehmen (R. 46.), bleibt uns un-

Digitized by Google

erforschlich. Denn wollten wir wieder von diesem Grunde alles Bösen einen Grund angeben, so würde dieser oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime, aus welcher er abgeleitet werden könnte, erfordern, und also selbst nicht der oberste seyn. Der Grund der Unerforschlichkeit liegt darin, dass die oberste Maxime, weil sie zugerechnet werden soll, aus Freiheit entsprungen seyn muss, die Freiheit aber, als eine intelligibele Ursache, ihre Wirkung nicht begreiflich macht, weil sie selbst unbegreiflich ist. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen, nicht aus den blossen Schranken unserer Natur, entspringen können. Und doch ist die ursprüngliche Anlage, die auch kein Anderer als der Mensch selbst verderben konnte, eine Anlage zum Guten. Für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das Moralisch-Böse zuerst in uns gekommen seyn könne (R. 46. f.), s. Auslegung, 11, a.

Kant Religion. I. St. II. S. 20. ff. III. S. 27. ff. IV. S. 42. ff.

Dess. Anthropol. §. 70. S. 226.

Harmonie,

harmonia, *harmonie*. Diesen Namen führt die nothwendige Verbindung der Substanzen, vermöge welcher alles in der Welt mit einander so verknüpft ist, dass es zu einem Zweck zusammen stimmt. Wir müssen, zufolge unsrer Vernunft, dem Weltganzen ein Wesen zum Grunde legen, welches durch Ideen der grösten Harmonie Ursache desselben ist (C. 706.).

2. Wenn diese Harmonie nicht zufällig ist, sondern von der Subsistenz der

Digitized by

Subſtanzen, die auf einem gemeinſchaftlichen Grunde beruhet, nach gemeinſchaftlichen Regeln herkömmt, ſo nennt ſie Kant die im Allgemeinen beſtimmte Harmonie, (*harmoniam generaliter ſtabilitam*). Diejenige Harmonie hingegen, welche darauf beruht, daſs alle individuelle Zuſtände einer Subſtanz ſich nach dem Zuſtande einer andern richten, muſs eine im Einzelnen beſtimmte Harmonie ſeyn, (*harmonia ſingulariter ſtabilita*), und eine Gemeinſchaft der erſtern Art iſt real und phyſiſch, der zweiten Art aber ideal und ſympathetiſch. Alle Gemeinſchaft alſo zwiſchen den Subſtanzen des Univerſums iſt äuſserlich beſtimmt (durch einen gemeinſchaftlichen Grund von allen) und entweder im Allgemeinen durch einen phyſiſchen Einfluſs oder im Einzelnen den Zuſtänden derſelben angepaſst; das letztere aber gründet ſich entweder urſprünglich auf die Grundbeſchaffenheit einer jeden Subſtanz, oder auf den Eindruck bei Gelegenheit einer jeden Veränderung (S. III, §. 22.).

3. Diejenige im Einzelnen beſtimmte Harmonie, bei welcher die Gemeinſchaft zwiſchen den Subſtanzen des Univerſums ſich urſprünglich auf die Grundbeſchaffenheit einer jeden Subſtanz gründet, heiſst die vorherbeſtimmte Harmonie (*harmonia praeſtabilita*). Wenn daher das Beſtehen aller Subſtanz von Einem keine nothwendige Verbindung aller wäre, ſo wäre die wechſelſeitige Correſpondenz ſympathetiſch, d. h. eine Harmonie ohne eine wahrhafte Gemeinſchaft, und die Welt nichts als ein ideales Ganze. Kant verwirft dieſe Harmonie (S. III, §. 22.). Den erſten Gedanken von einer ſolchen Harmonie hatte Arnold Geulincs, ein Profeſſor zu Leiden. Er ſtarb daſelbſt 1664, und war auch für den Spinozismus. Die durch Descartes rege gemachten Unterſuchungen über die Verbindung zwiſchen

Leib und Seele leiteten Geulincs auf einen ihm eigenen Gedanken, der von der nachherigen vorherbeſtimmten Harmonie ſich nicht ſehr entfernt. Er ſagt: die Bewegung der Gliedmaſsen folgt meinem Willen nicht, ſie begleitet ihn nur, ſo wie etwa die Wiege ſich oft bewegt, wenn ein darin liegendes Kind ſie bewegt haben will, indem dann gerade die dabei ſitzende Amme oder Mutter ſie anſtöſst, und auf des Kindes Willen die Bewegung hervorzubringen ſich entſchlieſst. Es ſetzt auch mein Wille nicht den Beweger in Bewegung, meine Glieder zu bewegen; ſondern der, welcher der Materie die Bewegung gegeben, und ihr die Geſetze dazu vorgeſchrieben hat, derſelbe hat auch meinen Willen gebildet, und dieſe ſo ſehr verſchiedenen Dinge, die Bewegung der Materie und meine Willkühr, mit einander verknüpft. Wenn nun mein Wille will, ſo iſt eine ſolche Bewegung da, als er will; und umgekehrt, wenn die Bewegung da iſt, ſo will der Wille, ohne die geringſte Cauſalität oder Einfluſs des einen in den andern. Gerade wie wenn zwei Uhren unter einander und mit dem täglichen Lauf der Sonne genau übereinſtimmen, und die eine ſchlägt, und uns die Stunden angiebt, wenn auch die andere ſchlägt, und eben ſo viel Stunden hören läſst. Das geſchieht ohne alle Cauſalität, durch welche etwa die eine dieſes in der andern bewirkte, ſondern durch die bloſse Dependenz, nach welcher beide durch dieſelbe Kunſt mit Fleiſs ſo eingerichtet ſind. So begleitet z. B. die Bewegung der Zunge unſern Willen zu ſprechen, und dieſer Wille jene Bewegung; dieſe hängt nicht von jenem, und jener nicht von dieſer ab, ſondern beide von demſelben höchſten Künſtler, der ſie beide ſo unbegreiflich mit einander verbunden und verknüpft hat. Es wird aber nichts nach meiner Willkühr bewegt, als wenn es auf gewiſſe Weiſe mit meinem Cörper verbunden iſt; denn weder ein Stein, noch ein Ball u. ſ. w., der von meinem Cörper getrennt iſt, wird hierhin

oder dorthin bewegt werden, wenn ich will (Γνωθι σεαυτον, *ſive Arnoldi Geulincs (dum viveret) Med. ac Philoſ. Doct. Lovanii primum, poſt Lugd. Bat. Profeſſ. eximii Ethica poſt triſtia authoris fata omnibus ſuis partibus in lucem edita, et tam ſeculi hujus, quam Atheorum quorumdam Philoſophorum impietati, ſceleſtisque moribus, quanquam Specioſo ut plurimum Virtutis praetextu larvatis, oppoſita per Philarethum. Editio prioribus auctior et emendatior. Amſterdami* 1691. 12. *I. Sect.* 2. §. 7. *Not.* 19. 20. Tiedemann Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 6. B. S. 151.).

4. Nach Leibnitz entſpringen alle Veränderungen der Subſtanzen aus ihrem Innern, denn das Weſen derſelben iſt, daſs ſie vorſtellende Kräfte (Monaden) ſind, die ſich folglich bloſs mit ihren Vorſtellungen beſchäftigen; ſie enthalten daher den Grund aller ihrer Veränderungen in ſich. Denn er behauptet, daſs keine geſchaffene Subſtanz auf eine andere einen realen (phyſiſchen) Einfluſs habe (*Leibnitz Oeuvres philoſophiques par Raſpe* p. 170.), weil nehmlich der Zuſtand der Vorſtellungen der einen Subſtanz mit dem der andern in ganz und gar keiner wirkſamen Verbindung ſtehen könnè, mithin nichts übrig bleibe, als die Entſtehung aller Veränderung aus dem Innern jeder Subſtanz. Damit aber die äuſsere Erfahrung dieſer Behauptung nicht entgegen ſtände, erfand Leibnitz ſeine Theorie von der allgemeinen vorherbeſtimmten *) Harmonie, durch welche er die

*) Sie muſs wohl unterſchieden werden von der in 2. genannten im Allgemeinen beſtimmten Harmonie. Denn bei dieſer iſt der Einfluſs phyſiſch, welchen Leibnitz leugnete. Seine vorherbeſtimmte Harmonie heiſst nur allgemein, in ſo fern ſie die Gemeinſchaft aller Subſtanzen, nicht bloſs der zwiſchen Seele und Leib betrifft.

Möglichkeit der Gemeinſchaft der Subſtanzen ohne phyſiſchen Einfluſs erklären wollte (ſ. Einfluſs). Es blieb ihm nehmlich nichts übrig, als anzunehmen, eine dritte und in alle Subſtanzen insgeſammt einfliefsende Urſache habe ihre Zuſtände correſpondirend gemacht, d. i. ihre Coexiſtenz ſo angeordnet, daſs gerade zu der Zeit, wenn in der einen aus innern Gründen eine Veränderung erfolgt, auch die andere aus innern Gründen eine erfährt; ſo daſs ſie in einander zu wirken und ihre Modificationen zu beſtimmen ſcheinen, ohne es wirklich zu thun. Dies geſchieht aber nicht ſo, daſs Gott etwa bei Gelegenheit einer jeden Veränderung dieſe Harmonie hervorbrächte, und alſo in einem jeden einzelnen Falle einen beſondern Einfluſs leiſtete, und dadurch die Wirkung hervorbrächte, welche letztere Behauptung einiger Carteſianer man den Occaſionalismus (*ſyſtema aſſiſtentiae*) nennt. Sondern alles in der Welt iſt einmal von Gott, der alle inneren Veränderungen der Subſtanzen vorherſah, ſo angeordnet (alſo vorherbeſtimmt), daſs zu der Zeit, wo ich meine Hand dem Feuer nahe bringe, um ſie zu wärmen, aus innern Urſachen eine Empfindung der Wärme in mir entſteht, ohne daſs ſie vom Feuer der Hand mitgetheilt wird. Geulincs hat, allem Anſehen nach, mit ſeiner Erklärung der Harmonie zwiſchen Leib und Seele daſſelbe behauptet; ob aber Leibnitz die Ethik jenes Philoſophen geleſen habe, iſt ungewiſs. Übrigens ſieht man, daſs dieſe vorherbeſtimmte Harmonie bei der Leibnitziſchen Vorſtellung von den Subſtanzen unentbehrlich war, und ganz natürlich aus allen ſeinen Grundſätzen und Begriffen folgt (Tiedemann a. a. O. S. 390.). Gott, als er den Weltplan entwarf, legte in jede Monade den Grund zu einer ſolchen Reihe von Veränderungen, das iſt, von Perceptionen und Begierden, als der Zuſtand und die Lage der nächſt umgebenden Monaden nicht nur, ſondern auch das Syſtem der ganzen Welt erfordert. Jeder Monade gab er eine

Vorſtellung der ganzen Welt, aber jeder eine eigene, nach ihrer beſondern Lage und ihrem beſondern Geſichtspuncte. Dieſe Perceptionen entwickeln ſich auseinander nach den Geſetzen der Begierden, ſo daſs eine vollkommene Harmonie zwiſchen den Perceptionen der Monade und den Bewegungen der ſie umgebenden Cörper ſtatt hat. Die Seelen, alſo auch die Cörper, weil ſie aus Monaden beſtehen, ſind Spiegel der ganzen Welt. Dazu kömmt noch, daſs, da die Natur jeder Monade im Vorſtellen beſteht, ſie durch nichts eingeſchränkt werden kann, mehr dies als jenes ſich vorzuſtellen, mithin alle Monaden auf das Unendliche gehen, und die ganze Welt ſich vorſtellen, wiewohl nur verwirrt und dunkel, denn in Anſehung der deutlichen Vorſtellungen ſind ſie allerdings eingeſchränkt. Alle Subſtanzen haben alſo weſentlich nur Eine Kraft; nehmlich die Vorſtellungskraft, in Begleitung der begehrenden, als ihrer Folge, iſt die Grundkraft aller Subſtanzen. Dieſes Syſtem empfiehlt ſich alſo durch die Einheit der Idee einer für alle Wirkungen gültigen Urſache, in welcher ſie insgeſammt Daſeyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechſelſeitige Correſpondenz unter einander nach allgemeinen Geſetzen bekommen müſſen. Alle Kräfte in der Welt werden nehmlich nach dieſem Syſtem auf eine einzige (die Vorſtellungskraft) zurückgebracht, woran vor Leibnitz noch keiner gedacht hatte, wozu er aber durch Vorſtellungen der Carteſianer veranlaſst wurde (C. 331. Tiedemann a. a. O. S. 438. f.).

5. Auf eben die Stützen, worauf die allgemeine, aber im Einzelnen vorherbeſtimmte Harmonie ruhet, ſtützt ſich, nach Leibnitz, auch die Gemeinſchaft zwiſchen Cörper oder Leib und Seele. Beide wirken nicht auf einander, jedes folgt ſeinen eigenen Geſetzen, der Cörper, als ob keine Seele, die Seele, als ob kein Cörper in der Welt wäre, und dennoch handeln ſie gerade, als ob ſie auf einander wirkten,

Jede Seele hat ihre eigenen Reihen und Folgen von Vorſtellungen, die ſich aus ihrem Innern entwickeln, und dieſe ſind von Anfang an bei der Schöpfung in ſie gelegt. Dieſe Reihen in jeder Seele ſtimmen mit den Bewegungen des Cörpers, und dem, was auſser der Seele geſchieht, überein; denn jede Seele hat ihren eigenen Geſichtspunct, aus welchem ihre Vorſtellungskraft die Welt ſich vorſtellt, und dieſer kommt mit dem überein, was in der Welt jedesmal vorgeht. In dem Augenblick, da auſser der Seele, und in ihrem Cörper, d. h. in derjenigen Anzahl Monaden, welche ſie beherrſcht, und welche, Kraft der Harmonie, ſich nach ihr richtet, eine Veränderung vorgeht, entwickelt ſich in der Seele eine Vorſtellung, ſie glaubt alſo etwas neues von auſsen her zu empfinden. In dem nehmlichen Augenblick, da die Seele etwas durch den Cörper erlangen will, bewegt ſich dieſer vermöge ſeines eigenen Mechanismus, da er ſo unbeſchreiblich künſtlich gebauet iſt, daſs er alle Bewegungen des ganzen Menſchenlebens aus innerm Mechanismus allein verrichtet. Die Sache verhält ſich gerade wie mit gleich geſtellten und gleichförmig gehenden Uhren, die wegen dieſer Übereinſtimmung in einander zu wirken ſcheinen, ohne wahren Einfluſs auf einander zu haben. (Es iſt merkwürdig, daſs Geulincs daſſelbe Beiſpiel von derſelben Sache braucht (ſ. 3.), (Tiedemann' a. a. O. S. 486. f.).

6. Kant behauptet nun, man könne unmöglich glauben, daſs Leibnitz durch dieſes Syſtem ſeiner vorherbeſtimmten Harmonie zwiſchen Seele und Cörper ein wirkliches Zuſammenpaſſen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinſchaft zu bringender Weſen verſtanden habe. Denn das wäre ſonſt offenbar Idealismus. Warum wollte man nehmlich überhaupt Cörper annehmen, wenn es möglich iſt, alles, was in der Seele vor-

geht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die sie auch ganz isolirt eben so ausüben würde, anzusehen? Seele und die Erscheinungen, welche wir Cörper nennen, und deren Substrat, oder was der ausser uns liegende Grund derselben seyn mag, uns gänzlich unbekannt ist, sind zwar ganz verschiedene Wesen; aber diese Erscheinungen selbst, die als Cörper blos besondre Formen der Anschauungen sind, die auf des Subjects (der Seele) eigenthümlicher Beschaffenheit, nehmlich im Raum anzuschauen, beruhen, sind blosse Vorstellungen. Und so läfst sich die Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subject, nach gewissen Gesetzen *a priori* (den Grundsätzen des reinen Verstandes, s. z. B. Analogie der Erfahrung und Erfahrungsurtheil), wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der Sinnlichkeit von äufsern Dingen, ohne die Cörper dem Idealismus preiszugeben (s. Bewegungsvermögen). Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, so fern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen *a priori* möglich macht, hat die Critik zum Grunde angegeben, dafs ohne sie keine Erfahrung möglich ist (s. Erfahrung und Erfahrungsurtheil). Die Gegenstände, die wir Cörper nennen, würden, ohne diese Harmonie des Verstandes mit der Sinnlichkeit, von uns gar nicht in die Einheit des Bewufstseyns aufgenommen werden, und in die Erfahrung hinein kommen können, mithin für uns nichts seyn. Sie würden sonst nicht, theils ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen unsrer Sinnlichkeit (Zeit und Raum), theils der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Zusammenordnung in Ein Bewufstseyn (den Grundsätzen, nach welchen der Verstand die sinnlichen Eindrücke aufnimmt und verknüpft), als Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnifs derselben, gemäfs seyn. Wir können aber keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der

Sinnlichkeit und eine ſolche Natur des Verſtandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird. Noch mehr, wir können nicht erklären, warum unſere Sinnlichkeit und unſer Verſtand, als ſonſt völlig heterogene (ungleichartige) Erkenntniſsquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntniſſes überhaupt, hauptſächlich aber zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur (ſ. Endurſach und Endzweck), unter ihren mannigfaltigen und beſonderen und bloſs empiriſchen Geſetzen, von denen uns der Verſtand *a priori* nichts lehrt, doch immer ſo gut zuſammenſtimmen, als wenn die Natur für unſere Faſſungskraft abſichtlich eingerichtet wäre. Dies kann Kant nicht, und dies kann auch Niemand, weiter erklären. Auch Leibnitz hatte dadurch, daſs er den Grund hiervon, vornehmlich in Anſehung des Erkenntniſſes der Cörper, und unter dieſen zuerſt unſeres eigenen, als Mittelgrundes dieſer Beziehung, eine vorherbeſtimmte Harmonie nannte, dieſe Übereinſtimmung augenſcheinlich nicht erklärt. Denn, wo bloſs Gott einer Wirkung als ihre Urſache zum Grunde gelegt wird, da wird nichts erklärt, weil alle Erklärung einer Wirkung in der Ableitung derſelben von ihrer Natururſache beſtehet, wie aber Gott wirkt, uns völlig unverſtändlich und unbegreiflich iſt. Leibnitz wollte aber auch wohl durch dieſes Syſtem nichts eigentlich erklären, ſondern nur anzeigen, daſs wir uns durch daſſelbe eine gewiſſe Zweckmäſsigkeit in der Anordnung der oberſten Urſache (Gottes) unſerer ſelbſt ſowohl als aller Dinge auſser uns zu denken hätten; und daſs wir dieſe zwar als ſchon in die Schöpfung gelegt (vorher beſtimmt), aber nicht als Vorherbeſtimmung auſser einander befindlicher Dinge (Cörper), ſondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beſchaffenheit für einander, denken müſſen, ſo wie die Critik der

reinen Vernunft lehrt, daſs beide Gemüthskräfte zum Erkenntniſſe der Dinge *a priori* im Gemüthe gegen einander im Verhältniſſe ſtehen müſſen. Daſs dieſes ſeine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte, Meinung geweſen ſey, läſst ſich auch aus Folgendem abnehmen. Er dehnte die vorherbeſtimmte Harmonie, wie wir (in 4.) geſehen haben, noch viel weiter als auf die Übereinſtimmung zwiſchen Seele und Cörper, ja, was hier die Hauptſache iſt, auf die Übereinſtimmung zwiſchen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnaden (dem Reich der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menſchen unter moraliſchen Geſetzen) aus. Hier ſoll aber eine Harmonie zwiſchen den Folgen aus unſern Naturbegriffen (von dem, was geſchieht, weil es ſeiner Urſache wegen geſchehen muſs), und denen aus dem Freiheitsbegriffe (von dem, was geſchieht, weil es, des Moralgeſetzes wegen, geſchehen ſoll), mithin zweier ganz verſchiedenen Vermögen (Natur und freien Willen), unter ganz ungleichartigen Principien in uns, und nicht zweierlei verſchiedenen auſſer einander befindlichen Dinge gedacht werden. So erfordert es auch wirklich die Moral (ſ. Glaubensſache). Dieſe Harmonie kann aber, wie die Critik der reinen Vernunft lehrt, ſchlechterdings nicht aus der Beſchaffenheit der Weltweſen, ſondern als eine, für uns wenigſtens zufällige, Übereinſtimmung, nur durch eine intelligente (vernünftige) Welturſache begriffen werden (E. 122. ff.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch Anh. S. 531. — II. Abth. II. Buch III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 706.

Ej. de mundi ſenſib. atq. intell. forma et princip. §. 22.

Deſſ. Ueb. eine Entdeck. II. Abſch. *** III. S. 122. ff.

Digitized by Google

Hart,

durum, dur. Hart heiſst ein Cörper, deſſen Theile einander ſo ſtark anziehen, daſs ein groſses Gewicht dazu gehört, ſie von einander zu trennen, oder ſie in ihrer Lage gegen einander zu verändern. Im Gegentheil heiſst der Cörper weich, wenn nur ein kleines Gewicht dazu gehört, ſeine Theile von einander zu trennen, oder ſie in ihrer Lage gegen einander zu verändern; elaſtiſch, ſ. Elaſtiſch. Nun zeigt die Erfahrung, daſs die Theile aller Cörper von einander getrennt werden können, daher giebt es unter ihnen keinen ſchlechthin oder abſolut harten Cörper. Aber man kann es auch *a priori* beweiſen, daſs es keinen abſolut harten Cörper geben kann. Ein ſolcher Cörper würde nehmlich derjenige ſeyn, deſſen Theile einander ſo ſtark zögen, daſs ſie durch kein Gewicht getrennt, noch in ihrer Lage gegen einander verändert werden könnten (N. 136.).

Ein ſolcher vollkommen oder abſolut harter Cörper iſt nun nicht möglich, aus folgenden Gründen:

a. Die Theile der Materie eines ſolchen Cörpers müſsten ſich mit einem Moment der Acceleration ziehen, welches gegen das Moment der Acceleration der Schwere unendlich wäre. Da nehmlich kein Gewicht die Theile des Cörpers ſoll trennen können, ſo muſs die bewegende Kraft, mit welcher die Theile ziehen, den gezogenen Theilen jeden Augenblick eine Geſchwindigkeit eindrücken (ein Moment der Acceleration), die gegen diejenige Geſchwindigkeit, welche die Theile des Gewichts den von der anziehenden Kraft der Materie angezogenen Thei-

len derſelben in entgegengeſetzter Richtung eindrücken, unendlich iſt.

b. Dieſe Geſchwindigkeit, welche die bewegende Kraft, mit welcher die Theile der Materie einander anziehen, einander eindrücken (das Moment der Acceleration) muſs aber gegen die Geſchwindigkeit, welche die bewegende Kraft, mit der die Theile der Materie einander zurückſtoſsen, den zurückgeſtoſsenen Theilen eindrücken, endlich ſeyn; denn wäre ſie gegen dieſe unendlich, ſo würde ſich die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft durchdringen, wäre ſie aber unendlich klein gegen ſie, ſo würde ſich die Materie mit unendlicher Geſchwindigkeit ausdehnen, und keine ſolche Materie möglich ſeyn.

c. Nun wirkt aber der Widerſtand durch Undurchdringlichkeit, oder durch die ausdehnende (expanſive) Kraft der Materie, nur als Flächenkraft. Denn materielle Theile können ſich nur durch Berührung, alſo nur durch Flächenkraft (eine bewegende Kraft, durch die Materien nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung auf einander wirken können,) einander zurückſtoſsen.

d. Nun geſchieht aber der Widerſtand durch Flächenkraft mit einer unendlich kleinen Quantität der Materie, gegen jede noch ſo geringe Quantität der Materie, welche mit durchdringender Kraft (einer bewegenden Kraft, wodurch eine Materie nicht bloſs mit ihrer Fläche, ſondern mit allen ihren Theilen die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinauszieht,) wirkt. Denn aus noch ſo viel Flächen kann nie ein Cörper zuſammengeſetzt werden.

e. Folglich müſste die bewegende Kraft, mit welcher die Theile der Materie einander in einem Augenblick zurückſtoſsen würden, eine

Digitized by Google

unendliche Geſchwindigkeit haben, denn jede bewegende Kraft verhält ſich zu andern bewegenden Kräften wie das Product, welches entſtehet, wenn man die Maſſe (oder die Menge der zugleich wirkenden Theile der Materie) mit ihrer Geſchwindigkeit multiplicirt, zu demſelben Product bei den letztern Kräften. Da nun die Quantität der Materie, welche widerſtehet, unendlich klein iſt, ſo muſs die in ſie zu multiplicirende Geſchwindigkeit ihrer bewegenden Kraft mehr als endlich ſeyn; denn wäre ſie endlich, ſo wäre das Product ein unendlich Kleines etlichemal genommen, d. i. ſelbſt unendlich klein, und das Moment der Acceleration durch Anziehungskraft der materiellen Theile könnte dann gegen das Moment der Acceleration, welche die Sollicitation der Maſſe (die Wirkung der bewegenden Maſſe auf die materiellen Theile in einem Augenblick) in entgegengeſetzter Richtung eindrückte, nicht endlich ſeyn.

f. Wirkte aber die bewegende Kraft, mit der die Theile der Materie durch Undurchdringlichkeit widerſtehen, mit einer unendlichen Geſchwindigkeit in einem Augenblick, ſo würde ſie jeder andern Materie, die auf ſie eindränge, mit unendlicher Geſchwindigkeit in einem Augenblick (mit der unendlichen Geſchwindigkeit der Sollicitation) widerſtehen. Da nun die auf ſie eindringende Materie nur mit einer unendlich kleinen Geſchwindigkeit in einem Augenblick (Sollicitation) auf ſie eindränge, ſo würde ſie die Bewegung jeder auf ſie eindringenden Materie überwinden, und ſie ins Unendliche zurückſtoſsen, und ſich mit unendlicher Geſchwindigkeit ausdehnen. Oder auch die Bewegung durch Undurchdringlichkeit in einem Augenblick (die Sollicitation) des abſolut harten Cörpers würde eine endliche Gröſse, aber die Bewegung des eindringenden Cörpers, wäre ſie auch noch ſo groſs, aber nur endlich, würde in

jedem Augenblick doch nur unendlich klein ſeyn; folglich der abſolut harte Cörper ſich ins Unendliche ausdehnen in einem Augenblick. Dann würde aber ein ſolcher abſolut harter Cörper nicht vorhanden ſeyn; folglich iſt ein ſolcher Cörper unmöglich.

g. Ein abſolut harter Cörper alſo, d. i. ein ſolcher, der einem mit endlicher Geſchwindigkeit bewegten Cörper im Stoſse einen Widerſtand, der der ganzen Kraft deſſelben gleich wäre, in einem Augenblick (mit unendlicher Geſchwindigkeit der Sollicitation) entgegenſetzte, iſt unmöglich. Der Widerſtand des harten Cörpers würde ſtets die bewegende Kraft des bewegten Cörpers (die Sollicitation) unendlich übertreffen. Aber ein ſolcher harter Cörper würde ſich ins Unendliche ausdehnen, und kann folglich nirgends vorhanden ſeyn. (N. 136.).

Das Wort hart drückt daher einen bloſs relativen Begriff aus. Wir nennen diejenigen Cörper hart, welche zur Trennung ihrer Theile eine groſse Kraft, oder mehr Kraft als andere erfordern. So heiſst ein Stein hart, wenn er mit dem Stahl Feuer giebt, d. i. wenn zur Trennung ſeiner Theile eine Kraft erfordert wird, welche zugleich vermögend iſt, die Theile des Stahls zu trennen.

Daſs es keine abſolut harten Cörper geben könne, folgt auch ſchon daraus, daſs jede Vorſtellung des Abſoluten eine Idee iſt, d. i. ein Vernunftbegriff, zu dem der Gegenſtand in keiner Erfahrung vorkommen kann.

2. Wenn man ſich Atomen, oder erſte untheilbare Elemente der Materie gedenken will, ſo müſſen dieſelben unſtreitig vollkommen hart

Digitized by Google

angenommen werden. Denn da ſie keine weitern Theile haben ſollen, ſo läſst ſich der Begriff von Änderung der Lage der Theile auf ſie gar nicht anwenden; ſie können daher weder weich, noch elaſtiſch gedacht werden. Allein auch die Atomen ſind nur Vernunftideen, in der Erfahrung kann es keine Atomen geben, auch ſind ſie nicht einmal zur Erklärung der Materie nöthig, ſ. Atom und Atomiſtik.

3. Johann Bernoulli hat (*Diſcours ſur le mouvement in Opp. To. III. no.* 135. *ch. I.*) ſchon aus Urſachen, welche ſich auf die Geſetze des Stoſses und der Stetigkeit gründen, den erſten Theilen der Materie die abſolute Härte abgeſprochen, ſ. Stetigkeit. Aus dem, was über die Nichtigkeit der abſoluten Härte der Cörper geſagt worden iſt, folgt, daſs die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder ihren Zuſammenhang gegen die Kraft eines Cörpers in endlicher Bewegung, in einem Augenblick (durch Sollicitation) nur unendlich kleinen Widerſtand leiſte. Da nun auch Atomen nicht anzunehmen ſind, ſo folgt das mechaniſche Geſetz der Stetigkeit, daſs alle Veränderung der Bewegung durch Widerſtand nicht in einem Augenblick geſchehe, hieraus, und Bernoulli hatte ganz recht. Alſo gründet ſich das Geſetz der Stetigkeit nicht bloſs auf Induction aus den Phänomenen, wie Gehler meint, und kann keine Ausnahmen leiden, wenn man auf die erſten, aber doch immer als innerhalb der Gränzen der Erfahrung befindlichen, nicht idealiſchen, ſondern phyſiſchen Urſachen der Dinge zurückgeht.

4. Was die Härte der zuſammengeſetzten Cörper betrifft, ſo iſt dieſelbe zugleich mit eine Folge des Zuſammenhangs ihrer Theile, welcher zum Theil auf einer anziehenden Kraft der Flächen in der Berührung beruhet, die von der

Grundkraft der Anziehung der Materie, als einer durchdringenden Kraft, muſs unterſchieden werden (N. 87. f.) ſ. Zuſammenhang.

Kant Met. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anm. zur Dyn. 2. S. 87. f. — Allgem. Anm. zur Mech. S. 136. f.

Haſs,

Menſchenhaſs, *odium*, *haine*. Eine gänzliche Abkehrung von Menſchen, mit oder ohne thätige Anfeindung. Im letztern Fall kann ſie ſeparatiſtiſche Miſanthropie heiſsen. Der Menſchenhaſs iſt jederzeit häſslich, aber das Wohlwollen gegen den Menſchenhaſſer bleibt immer Pflicht, den man freilich nicht pathologiſch (aus Neigung), aber doch praktiſch lieben (Gutes erzeigen) kann (T. 40.).

Hausgenoſſenſchaft.

Die freien Perſonen, mit welchen der Hausherr eine häusliche Geſellſchaft geſtiftet hat (K. 116.). Zu dieſen Perſonen gehören aber nicht die unmündigen Kinder und die Ehefrau, denn mit den Kindern hat nicht der Hausherr die häusliche Geſellſchaft geſtiftet, ſondern ſie haben ein urſprünglich - angebohrnes Recht auf ihre Verſorgung durch die Eltern, und die Erwerbung des Ehegatten geſchieht nicht durch bloſsen Vertrag, ſondern iſt eine rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, nicht anders in eine Geſchlechtsverbindung zu treten, als vermittelſt des wechſelſeitigen Beſitzes der Perſonen *), wodurch folglich nicht

*) Man ſiehet hieraus, daſs Ariſtoteles (Politik 1. B. 1. C.) recht hat, wenn er ſagt: diejenigen irren, welche die Verrichtungen eines

die Frau die Dienerinn des Mannes wird. Mit dem Eintritt der Kinder in die Volljährigkeit hört aber das Recht der Kinder auf die Verſorgung durch die Eltern auf, ſie gehören dann nicht mehr von Natur zur häuslichen Geſellſchaft der Eltern, können aber doch dieſe Geſellſchaft mit den Eltern in einer andern beliebigen Verbindung fortſetzen. Dann treten aber die Kinder in das Verhältniſs der Hausgenoſſenſchaft zum Hausherrn (Regierenden), welches das Verhältniſs des Geſindes zu demſelben iſt, ſie gehören zu dem Theile dieſer ungleichen Geſellſchaft, welcher die Dienerſchaft oder den gehorchenden (regierten) Theil der häuslichen Geſellſchaft ausmacht (K. 116.).

2. Das Geſinde (die Diener und Dienerinnen des Hauſes) gahört zu dem Seinen des Hausherrn. Des Hausherrn Recht an ihnen iſt aber, was die Form des Beſitzes derſelben betrifft, ein Sachenrecht, oder er beſitzt ſie als Sachen. Er kann daher das entlaufene Geſinde durch einſeitige Willkühr (ohne daſs es dabei auf die Willkühr des Entlaufenen ankäme,) wieder in ſeine Gewalt bringen. Der Hausherr aber darf doch das Geſinde, was die Materie des Beſitzes (den Ge-

---

Staatsmannes in einer Republik, eines Königs, eines Hausvaters und eines Herrn über Leibeigene für einerlei halten, und dieſelben Eigenſchaften zu der einen wie zu der andern nöthig halten. Die Meinung dieſer Philoſophen iſt ungefähr folgende: „die bürgerliche, und jene häuslichen Geſellſchaften, ſagen ſie, ſind nicht der Art nach (ſpecifiſch) unterſchieden, ſondern nur durch die kleinere oder gröſſere Anzahl der Perſonen, aus welchen ſie beſtehen. Wer über wenige Sklaven herrſcht, heiſst Herr; wer eine ganze Familie regiert, heiſst Hausverwalter; wer über noch Mehrere zu gebieten hat, heiſst König oder Staatsverwalter. Ein groſses Hauswesen iſt von einer kleinen Stadt in nichts unterſchieden u. ſ. w.“ Das alles aber iſt nicht ganz richtig.

Digitized by Google

brauch des Geſindes) betrifft, nicht als Sachen, ſondern bloſs als Perſonen gebrauchen. Er kann ſich alſo nie als Eigenthümer des Geſindes (*dominus ſervi*) betragen, und es z. B. verkaufen.

Denn eine Perſon, die zu dem Geſinde gehört (ein Hausgenoſſe), iſt nur durch Vertrag unter die Gewalt des Hausherrn gekommen; ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des andern auf ſeine ganze Freiheit Verzicht thäte, würde ſelbſt die Möglichkeit, ihn zu halten, vernichten, und iſt alſo widerſprechend in ſich ſelbſt oder null und nichtig (N. 116. f.).

Kant Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II. Hauptſt 3. Abſchn. §. 30. S. 116. f.

Hausherr,

herus, père de famille. Diejenige Perſon, welche mit andern freien Perſonen eine häusliche Geſellſchaft geſtiftet hat, in der dieſe Perſonen ſein Geſinde, Domeſtiken (*domeſtici*), d. i. ſeine Diener und Dienerinnen ſeyn ſollen. Man hat zweierlei Arten von Herrn, Eigenthümer (*domini*), und Hausherrn (*heri*), und eben ſo giebt es zweierlei Arten von Geſinde, Knechte oder Sklaven (*ſervi*), und Diener (*famuli*). Die erſtern könnte man wieder eintheilen in vollkommene Knechte oder eigentliche Sklaven, die ungemeſſene Arbeit thun müſſen, und unvollkommene oder eigentliche Knechte, welche nur eine gemeſſene Arbeit thun dürfen.

2. Allein die Begriffe des Eigenthümers von Perſonen und des Knechts ſind nach dem Naturrecht rechtswidrig, und folglich leere Begriffe, oder ſolche, die keinen (rechtlichen) Gegenſtand haben. Die Knechtſchaft ſagt Wolf (Grund-

Digitized by Google

Sätze des Natur- und Völkerrechts, §. 947.) ist eine Unterwerfung, wodurch Jemand zu beständiger Arbeit für beständigen Unterhalt verbunden ist. Ich habe aber im Artikel: Hausgenossenschaft gezeigt, dafs eine solche Knechtschaft einen Vertrag voraussetzt, welcher sich selbst widerspricht.

3. Der Vertrag der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann also nicht auf einen ungemessenen Gebrauch, welches ein Verbrauch seyn würde, gehen, und folglich auch nicht auf lebenslänglichen Gebrauch oder eigentliche Knechtschaft. Wenn sich Jemand zu gewisser Arbeit oder gewissen Diensten auf eine gesezte Zeit für den Unterhalt und einen gewissen Lohn vermiethet, so nennen wir ihn einen Diener (*famulus*); und diese Art des Gesindes ist allein erlaubt.

4. Im Artikel: Hausgenossenschaft wird gezeigt, wie das Verhältnifs des Gesindes zur Hausherrschaft entsteht, ferner, dafs es nicht als Eigenthum gleich einer Sache vom Hausherrn darf behandelt werden (K. 116. f.). Eine solche Behandlung ist nicht nur gegen die Rechtspflickt des Hausherrn, sondern auch gegen seine Gewissenspflicht nach dem praktischen Imperativ: dafs man die Menschheit in der Person eines Andern nie blofs als Mittel brauchen darf (G. 66.). Nun müfste aber ein eigentlicher Sklave oder Knecht auf seine ganze Freiheit Verzicht gethan, also aufgehört haben, eine Person zu seyn, und eine Sache geworden seyn. Einen solchen Vertrag zu machen, ist wider die Pflicht des Hausherrn, der, nach dem vorstehenden praktischen Imperativ, keine Person als Sache behandeln, oder gar zur blofsen Sache machen darf (K. 117.).

Digitized by Google

5. Es kann alſo in einem Lande, durch eine wider das Naturrecht verſtoſsende Geſetzgebung, die Sklaverei geduldet werden, ſo giebt es *facto* Sklaven, aber dieſe ſind es nur durch Gewalt, nicht *pacto et lege*, durch Vertrag und durchs Geſetz. Denn Geſetze können nur für Weſen gegeben werden, welche einen freien Willen haben, da nun der Sklave dieſen nicht hat, ſo kann ihn auch kein Geſetz verbinden, ſondern das Geſetz macht ihn zu einem bloſsen, obwohl vernünftigen, Thier, ohne Perſönlichkeit oder Zurechnungsfähigkeit. Wenn nun das bürgerliche Geſetz auch einem Herrn erlaubt, als Eigenthümer eines Menſchen zu handeln (ihn zu kaufen, zu verkaufen u. ſ. w.), ſo kann es der Herr doch nicht vor ſeinem Gewiſſen rechtfertigen, wenn er nach dieſer Erlaubniſs handelt. Da auch ein Sklave, wenn er eine freie Perſon wäre, die Pflicht hätte, ſeine Kinder zu erziehen, als Sklave dieſes aber nicht kann, ſo tritt der Beſitzer des Sklaven, bei dieſem ſeinen Unvermögen, in die Stelle ſeiner Verbindlichkeit, ohne daſs darum die Kinder des Sklaven, die der Herr erzieht, dafür naturrechtlich auch ſeine Sklaven werden, oder ihm die Erziehungskoſten erſetzen müſsten (K. 117. Gegen Wolfs Behauptung. Grundſätze des N. u. VR. §. 959.), ſ. Hausweſen, 3.

6. Das Wort Hausherr kann auch in weiterm Sinne genommen werden, da es diejenige Perſon bedeutet, welche ſich überhaupt freie Perſonen zu einem Hausweſen erworben hat. Der Hausherr erwirbt nehmlich

a. als Mann ein Weib;

b. als Elternpaar Kinder;

c. als Hausherrſchaft Geſinde.

(K. 106.) Hiernach ſind die drei Zweige der häuslichen Regierung:

Digitized by Google

a. die Herrſchaft des Mannes über die Frau;

b. die Herrſchaft der Eltern über die Kinder;

c. die Herrſchaft des Hausherrn über das Geſinde.

7. Die Regierung der häuslichen Geſellſchaft oder des Hausweſens (ſ. Hausweſen), glauben einige, beſtehe ganz und gar in nichts anderm, als in der Sorge für die Erwerbung und Erhaltung des Vermögens. Andre ſehen dieſe Beſorgung wenigſtens für den wichtigſten Theil jener Regierung an. In der That iſt ſie ein Theil davon, und heiſst die Ökonomie. Ohne gewiſſe äuſsere Hülfsmittel nehmlich (die wir Nothwendigkeiten des Lebens oder Bedürfniſſe nennen,) iſt es unmöglich zu leben (Ariſtoteles Politik. 1. B. 1. Cap.). Die Wiſſenſchaft des Hausherrn iſt aber nur eine einzige, nehmlich ſeine Diener zu brauchen. Denn dadurch iſt er eigentlich Hausherr, nicht daſs er Leute um ſich hat, welche Diener heiſsen, ſondern, daſs er ſich ihrer zu ſeinen Abſichten (aber als Perſonen) bedient. Dieſe Wiſſenſchaft iſt weder von groſsem Umfange, noch von groſser Würde. Das, was der Bediente ſoll zu machen wiſſen, das ſoll der Herr wiſſen zu befehlen. Die Kunſt zu erwerben, die man oft mit der Wiſſenſchaft des Hausherrn verwechſelt, weil beides zur Haushaltung gehört, iſt ganz hiervon unterſchieden (Ariſtoteles 1. B. 4. Cap.).

Wolf Grundſatz des Natur- und Völkerrechts. Halle 1754. 8.

Kant Met. Anf. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 23. S. 106. — §. 30. S. 116. ff.

Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 66.

Digitized by Google

Hausweſen,

familia, famille. Das Ganze einer Geſellſchaft von Gliedern (in Gemeinſchaft ſtehender Perſonen), welche freie Weſen ſind, die durch den wechſelſeitigen Einfluſs (der Perſon des Einen auf die Perſon des Andern) nach dem Princip der äuſsern Freiheit (Cauſalität durch Freiheit) in einer ſolchen Gemeinſchaft mit einander ſtehen, daſs ſie einander als Sachen beſitzen, aber nur als Perſonen gebrauchen dürfen (K. 105.).

2. Das Hausweſen iſt eine zuſammengeſetzte Geſellſchaft (*ſocietas compoſita*), welche aus drei einfachen Geſellſchaften beſteht, nehmlich aus

a. der hausherrlichen Geſellſchaft (*ſocietas herilis*), d. i. der Verbindung zwiſchen Herrn und Geſinde;

b. der ehelichen Geſellſchaft oder Ehe (*matrimonium*), d. i. die Verbindung zwiſchen Ehegatten; und

c. der elterlichen oder väterlichen Geſellſchaft (*ſocietas paterna*), d. i. der Verbindung zwiſchen Eltern und Kindern.

Eben ſo giebt es auch drei Zweige der häuslichen Regierung, ſ. Hausherr, 6.

3. Dieſe häusliche Geſellſchaft hat das Eigenthümliche, daſs die dazu vereinigten Menſchen alle Tage und ununterbrochen in Gemeinſchaft ſind. Daher nannte ſie Charondas ὁμοσιπυους und der Kretenſer Epimenides ὁμοκαπνους, wovon das erſte Leute anzeigt, die aus einer gemein-

Digitized by Google

ſchaftlichen Vorrathskammer zehren, das andere ſolche, die Feuer und Heerd mit einander gemein haben (Ariſtoteles Politik. 1. B. 1. Cap.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 42. S. 105.

Heautonomie

der Urtheilskraft, *heautonomia judicii*, *heautonomie du jugement*. Die Geſetzgebung der Urtheilskraft, da ſie lediglich ihr ſelbſt das Geſetz giebt, und ein Vermögen iſt, mit den ihr anderweitig gegebenen Begriffen vorkommende Fälle zu vergleichen, und die ſubjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieſer Verbindung *a priori* anzugeben (B. II. 567.) Die Urtheilskraft iſt ſich nehmlich ſelbſt ein Geſetz. Sie hat das ihr eigenthümliche Princip, welches ſie eben zur Urtheilskraft macht, alles, was durch die Sinne aufgefaſst wird, um es in Erkenntniſs zu verwandeln oder unter Begriffe zu ſubſumiren, als zweckmäſsig für die Erkenntniſsvermögen zu beurtheilen. Sie giebt alſo nicht, wie der Verſtand, Geſetze für die Natur, auch nicht, wie die Vernunft, Freiheitsgeſetze; denn alsdann wäre ihre Geſetzgebung Autonomie. Sie bringt auch nicht wie der Verſtand Begriffe von Gegenſtänden hervor. Sondern ſie vergleicht den ihr vorkommenden Fall mit den ihr ſchon anderweitig gegebenen Begriffen (reflectirt), um *a priori* gewiſſe ſubjective Bedingungen (z. B. daſs auch hier die Natur den kürzeſten Weg nehmen müſſe, daſs ſie keinen Sprung thue u. ſ. w.) auszuſagen, nach welchen ſich der gegebene Fall mit den ſchon anderweitig gegebenen Begriffen nach jenen ſubjectiven Bedingungen werde verknüpfen laſſen (B. II. 567.).

Digitized by Google

2. Die Urtheilskraft muſs es nehmlich für ihren eigenen Gebrauch (alſo als ein Geſetz für ſich ſelbſt, welches eben das Wort Heautonomie, Geſetzgebung für ſich ſelbſt, ausdrückt,) als ein Princip *a priori* annehmen, daſs das, was nach der menſchlichen Einſicht in den beſondern (empiriſchen) Naturgeſetzen für zufällig erkannt wird, dennoch eine geſetzliche Einheit in der Verbindung ſeines Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung enthalte, wenn wir auch dieſe Einheit nicht ergründen können (U, XXXIII.).

3. Es iſt alſo ein aus der Urtheilskraft ſelbſt für ſie entſpringendes Princip, daſs alles Mannigfaltige in der Natur unter Einheit gebracht werden könne; oder dieſe Zweckmäſsigkeit der Natur iſt eine Regel, nach welcher die Urtheilskraft verfährt, um alles zu einer durchgängig zuſammenhängenden Erfahrung zu machen. Durch dieſes Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in ſubjectiver Rückſicht, ſchreibt nun die Urtheilskraft nicht der Natur (denn das wäre Autonomie), ſondern ſich ſelbſt (als Heautonomie) für die Reflexion über die Natur, ein Geſetz vor, welches man das Geſetz der Specification der Natur in Anſehung ihrer empiriſchen Geſetze nennen könnte. Dies Geſetz erkennt die Urtheilskraft nicht etwa *a priori* an der Natur, denn alsdann wäre es ein Geſetz des Verſtandes, und die Urtheilskraft verführe beſtimmend, nicht reflectirend, ſondern ſie nimmt es zum Behuf einer für unſern Verſtand erkennbaren Ordnung der Natur an, wenn ſie die beſondern, durch die Erfahrung gegebenen, Geſetze der Natur als ein gegebenes Mannigfaltiges behandelt, was dadurch noch verknüpft oder zur Einheit einer Syntheſis gebracht werden muſs, daſs ſie dieſe empiriſchen Geſetze den allgemeinen *a priori* erkannten Geſetzen ſubſumiren oder un-

Digitized by Google

terordnen will. Dies iſt alſo ein Princip der reflectirenden Urtheilskraft, d. i. ein ſolches, nach welchem wir in der Unterſuchung der Natur verfahren müſſen (U. XXXVII.).

Heilige Pflicht,

officium ſacrum, ſacre devoir. Die Pflicht, deren Verletzung die moraliſche Triebfeder zu einer That ſelbſt in dem Grundſatze deſſen vernichten kann, gegen den die Pflicht verletzt wird, ſo daſs dieſe Verletzung ein ſcandalöſes Beiſpiel iſt (T. 127.). Eine ſolche heilige Pflicht iſt z. B. die Dankbarkeit, weil die Verletzung derſelben die moraliſche Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundſatze ſelbſt vernichten kann. Denn heilig iſt derjenige moraliſche Gegenſtand, in Anſehung deſſen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäſsen Act völlig getilgt werden kann. Der Verpflichtete bleibt nehmlich dabei immer noch verpflichtet. Alle andere iſt gemeine Pflicht (T. 128. f.), ſ. Pflicht.

Heiliger Wille,

ſ. Wille.

Heiligkeit,

ſanctitas, ſainteté. Diejenige Beſchaffenheit einer Willkühr, daſs ſie keiner Maxime fähig iſt, die nicht zugleich objectiv Geſetz ſeyn könnte. Eine Willkühr von dieſer Beſchaffenheit wird z. B. in der allergenugſamſten Intelligenz (Gott) vorgeſtellt, daher es für ihre Willkühr weder Verbindlichkeit noch Pflicht geben kann. Dieſe Heiligkeit des Willens iſt eine praktiſche Idee,

welche uns nothwendig zum Urbilde dienen muſs, welchem ſich ins Unendliche zu nähern das einzige iſt, was allen endlichen vernünftigen Weſen zuſteht (P. 58.). Sie können es nehmlich niemals dahin bringen, daſs ihr Wille, wie der Wille der über alle Abhängigkeit erhabnen Gottheit, ohne Achtung fürs Geſetz, von ſelbſt mit dem reinen Sittengeſetz (welches dann, da ſie niemals verſucht werden könnten, ihm untreu zu werden, aufhören würde, für ſie Gebot zu ſeyn,) unverrückt übereinſtimmte (P. 146.). Das moraliſche Geſetz iſt für den Willen eines allervollkommenſten Weſens ein Geſetz der Heiligkeit, für den Willen eines jeden endlichen vernünftigen Weſens ein Geſetz der Pflicht, d. i. der moraliſchen Nöthigung und der Beſtimmung der Handlungen eines ſolchen Weſens durch Achtung für dies Geſetz und aus Ehrfurcht für die Pflicht. Ein anderes ſubjectives Princip muſs zur Triebfeder nicht angenommen werden, ſonſt iſt die Geſinnung nicht moraliſch (P. 146. M. II, 281.). Die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit iſt alſo ein Ideal der Heiligkeit, das für kein Geſchöpf erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns zu nähern, und in einem unendlichen Progreſſus gleich zu werden ſtreben ſollen (P. 149.). Könnten wir es je dahin bringen, das Geſetz (Gott über alles) zu lieben, ſo würde es aufhören Gebot zu ſeyn, und die Moralität, die nun ſubjectiv in Heiligkeit überginge, würde aufhören Tugend zu ſeyn (P. 150.). Der moraliſche Zuſtand, in welchem der Menſch alſo ſeyn kann, iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen des Willens (P. 151.). Heiligkeit iſt alſo die völlige Angemeſſenheit des Willens zum moraliſchen Geſetze, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt,

Digitized by Google

in keinem Zeitpuncte ſeines Daſeyns, fähig iſt (P. 220. 223 *)). Übrigens redet man auch von der Heiligkeit der Pflicht (P. 283) und des moraliſchen Geſetzes ſelbſt, und verſtehet darunter, daſs ſie unverletzlich ſind; in eben dieſer Bedeutung muſs auch dem Menſchen die Menſchheit in ſeiner Perſon heilig ſeyn, ſo unheilig (dem Geſetz wenig angemeſſen) er ſelbſt oft genug iſt, weil der Menſch das Subject des heiligen Geſetzes, und folglich er allein in der Schöpfung Zweck an ſich ſelbſt iſt (P. 155. M. II, 289.).

Heiligung,

ſanctificatio, ſanctification. Die chriſtliche Religionslehre nennt Heiligung, den feſten Vorſatz und mit ihm das Bewuſstſeyn der Beharrlichkeit im moraliſchen Progreſſus (Fortſchritt zum Guten). Die chriſtliche Religionslehre läſst dieſe Heiligung vom Geiſte Gottes wirken, weil es unbegreiflich iſt, wie ein ſich beſſernder Menſch (welcher folglich böſe iſt) den Vorſatz faſſen und unwandelbar behalten kann, zum Guten fortzuſchreiten (P. 222. *)).

Herr der Natur,

ſ. Natur.

Herr über ſich ſelbſt,

ſ. Gemüthsart.

Herrnloſe Sache,

res nullius, choſe qui n'appartient à perſonne. Eine Sache, von der Gebrauch zu ma-

chen, mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetz nicht zuſammen beſtehen kann (unrecht iſt). Es iſt rechtswidrig, daſs ein Gegenſtand der Willkühr, d. i. ein ſolcher, von dem Gebrauch zu machen, es phyſiſch in Jemandes Macht ſteht, (ob er ihn wohl vielleicht nicht in ſeiner Gewalt hat,) herrenlos ſei. Denn ſollte es rechtlich nicht in Jemandes Macht ſtehen, von dieſem Gegenſtande Gebrauch zu machen (d. i. der Gegenſtand herrenlos ſeyn); ſo würde die Freiheit ſich ſelbſt des Gebrauchs ihrer Willkühr in Anſehung eines Gegenſtandes derſelben berauben, dadurch, daſs ſie brauchbare Gegenſtände auſser aller Möglichkeit des Gebrauchs ſetzte. Der herrenloſen Sache wird das Eigenthum entgegengeſetzt, ſ. Seine.

Herrſchaft über ſich ſelbſt,

imperium in ſemetipſum. Das Vermögen, über ſich ſelbſt Herr zu ſeyn, d. i. ſeine Leidenſchaften zu beherrſchen. Je gröſser dieſe Herrſchaft über uns ſelbſt, deſto gröſser iſt unſere Freiheit. Ein ausnehmend groſser Mangel dieſer Herrſchaft iſt die ſittliche Knechtſchaft in weiter Bedeutung (*ſervitus moralis ſignificatu lato*). Was etwas dazu beiträgt, die Herrſchaft über ſich ſelbſt zu vermehren, iſt frei (*liberale, ingenuum*), wenn es dem Knechtiſchen entgegengeſetzt wird, und was die ſittliche Knechtſchaft befördert, iſt knechtiſch (*ſervile*). Das Verhältniſs des Willens des Menſchen zu ſeinen Leidenſchaften in Beziehung auf dieſe Herrſchaft iſt die Gemüthsart (*indoles*). Diejenige Gemüthsart, welche die Herrſchaft über ſich ſelbſt hat, iſt edel (*erecta*), diejenige, welche ſie nicht hat, iſt unedel (*abjecta*) (T. 50.).

Digitized by Google

Hervorbringung,

Erzeugung, Wirkung, Producirung, *productio, production.* Die Veränderung, vermöge welcher etwas, ſeiner Form nach, als durch eine Urſache vorhanden erkannt werden kann. Sie iſt entweder mechaniſch, wenn ein Ganzes der Materie, ſeiner Form nach, als durch ſeine Theile und ihre Kräfte und Vermögen ſich von ſelbſt zu verbinden (als Product derſelben) betrachtet werden kann; oder abſichtlich, wenn ein Ganzes der Materie, ſeiner Form nach, als durch die Vorſtellung derſelben (welche allein in einem Verſtande exiſtiren kann) vorhanden, betrachtet werden kann (U. 351.).

Herz,

cor, coeur. Die aus dem natürlichen Hange entſpringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen (R. 21.). Man pflegt aber auch das in einem Subject beſonders beſtimmte Verhältniſs ſeiner Triebe und Neigungen unter einander, oder die Summe von gewiſſen Gefühlen, die durch Triebe und Neigungen beſtimmt werden, das Herz zu nennen (O. 170. 172.).

2. Böſes Herz. Die aus dem natürlichen Hange entſpringende Unfähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen (R. 21.). In dieſer Bedeutung kann man von dem Menſchen überhaupt ſagen, er habe ein böſes Herz, weil in jedem Menſchen von Kindheit an eine Verſtimmung der Willkühr iſt, vermöge welcher er die moraliſch guten Maximen den Maximen der Selbſtliebe nachſetzt. Dieſe in der Erfahrung

Digitized by Google

urſprüngliche Verſtimmung der Willkühr heiſst der Hang zum Böſen; und er heiſst natürlich, weil er dem Menſchen weſentlich iſt, ob er wohl als erworben angeſehen werden muſs, indem ſonſt, weder er ſelbſt, noch alles daraus entſpringende Böſe zugerechnet werden könnte. Aber man kann auch von einem einzelnen Menſchen ſagen, er habe ein böſes Herz, inſofern er bei ſeinen Handlungen gewöhnlich unfähig iſt (obwohl fähig ſeyn könnte), das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen, d. h. aus moraliſch guten Maximen zu handeln. In dieſer Bedeutung heiſst es Jerem. 7, 23. 24: Sondern dies gebot ich ihnen und ſprach: gehorchet meinem Wort, ſo will ich euer Gott ſeyn und ihr ſollt mein Volk ſeyn; und wandelt auf allen Wegen, die ich euch gebiete, auf daſs es euch wohl gehe. Aber ſie wollten nicht hören, noch ihre Ohren zuneigen; ſondern wandelten nach ihrem eigenen Rath, und nach ihres böſen Herzens Gedünken, und gingen hinter ſich und nicht vor ſich. Von den verſchiedenen Stufen des böſen Herzens ſ. Hang u. Gebrechlichkeit.

3. Edles Herz. Dasjenige Gemüth, welches, wenn wir ſein Daſeyn aus den Handlungen eines Menſchen folgern, in uns ein ſolches Gefühl des Erhabenen erweckt, das mit ruhiger Bewunderung verbunden iſt. Nur ein Gemüth, in welchem die Tugend aus Grundſätzen regiert, oder ein ſittlich gutes Herz (ſ. Herz, gutes), iſt daher ein edles Herz. Der Rechtſchaffene, oder der Tugendhafte aus Grundſätzen, hat alſo ein edles Herz. Von dem Wort edel, ſ. den Artikel: Edel. (S. II. 310.).

4. Gutes Herz. Die Fähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Ma-

Digitized by Google

xime aufzunehmen (R. 21.). Wenn man von einem einzelnen Menſchen (welcher, als Menſch, einen natürlichen oder angebohrnen Hang zum Böſen, und folglich ein böſes Herz hat) ſagt, er habe ein (ſittlich) gutes Herz, ſo verſteht man darunter, daſs er bei ſeinen Handlungen meiſtentheils fähig iſt, aus guten Grundſätzen zu handeln, oder das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen. Man nennt aber auch ein Gemüth, in welchem (nicht die Grundſätze, ſondern die) Empfindungen des Mitleids und der Gefälligkeit regieren, ein (natürlich) gutes Herz. Ein Menſch aber, der ein ſolches Herz hat, heiſst gutherzig. Es iſt ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Arten von guten Herzen, wie ſchon daraus zu erſehen iſt, daſs mancher Prinz von natürlich gutem Herzen mit Wehmuth angefüllt wurde, wenn er von einem leidenden Kinde hörte, und gleichwohl zu eben der Zeit aus einem öfters eiteln Bewegungsgrunde den Befehl zum Kriege gab. Eben ſo iſt eine Neigung, Andern durch Freundlichkeit angenehm zu werden, liebenswürdig, und die Biegſamkeit eines ſolchen Herzens gutartig; allein er kann dennoch aus gefälliger Freundlichkeit auch ein Lügner ſeyn (S. II, 308. ff.). Man macht noch einen Unterſchied zwiſchen einem guten Gemüth und einem guten Herzen; indem man unter dem erſtern bloſs verſtehet, daſs derjenige, der es hat, nicht ſtörriſch, ſondern nachgebend iſt, zwar aufgebracht, aber auch leicht beſänftigt wird, und keinen Groll hegt (negativ-gut iſt). Wer hingegen ein natürlich gutes Herz hat, der fühlt einen natürlichen Antrieb zum Sittlich-guten, wenn er es gleich nicht aus Grundſätzen ausübt. Man ſieht, der Gutmüthige und Gutherzige ſind beide Leute, die ein ſchlauer Gaſt brauchen kann, wie er will (A. 256.).

Digitized

5. Etwas zu Herzen nehmen, heifst, es für ſo wichtig anſehen, daſs es bei allen unſern Zwecken die *conditio ſine qua non*, oder die Bedingung iſt, unter welcher wir allein darnach trachten.

Kant Relig. I. St. II. S. 21.

Deſſ. Beob. über das Gef. des Erhab. u. Schön. II. Abſchn.

Deſſ. Anthropol. §. 79.

Heteronomie,

fremde Geſetzgebung, *heteronomia*. Wenn der Wille in der Beſchaffenheit irgend eines ſeiner Objecte das Geſetz ſucht, das ihn beſtimmen ſoll (G. 88.). Der Wille giebt alsdann nicht ſich ſelbſt durch die Tauglichkeit ſeiner Maxime zu einer allgemeinen Geſetzgebung, ſondern das Object durch ſein Verhältniſs zum Willen giebt dieſem das Geſetz (G. 74.). Dies Verhältniſs, daſs der Gegenſtand, auf welchen der Wille gerichtet iſt, dieſem das Geſetz giebt, oder ihn zum Wollen beſtimmt, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorſtellungen der Vernunft (von Nutzen oder Schaden), läſst nur hypothetiſche Imperativen möglich werden, d. i. ſolche Gebote, welche gebieten, ich ſoll etwas darum thun, weil ich etwas anders will. Dahingegen ſagt der moraliſche (mithin kategoriſche oder unbedingt, nicht wozu, gebietende) Imperativ: ich ſoll ſo oder ſo handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. B. der hypothetiſche Imperativ ſagt: du ſollſt nicht lügen, wenn du keine Schande haben willſt, der kategoriſche Imperativ: du ſollſt nicht lügen, du magſt wollen, was du willſt, es mag dich vor Schande bewahren oder nicht (G. 88.). Alle Heteronomie

Digitized by Google

der Willkühr gründet daher nicht allein gar keine Verbindlichkeit, ſondern iſt vielmehr dem Princip derſelben und der Sittlichkeit des Willens entgegen (P. 58.).

2. Wenn alſo etwas Fremdes auf den Willen Einfluſs hat, wenn die Materie des Wollens, welche nichts anders als der Gegenſtand einer Begierde ſeyn kann, das ſeyn ſoll, was das Geſetz möglich macht, z. B. wenn Furcht vor der Schande beſtimmen ſoll, ob eine Handlung gut oder Pflicht iſt, ſo iſt das Heteronomie der Willkühr. Dann hängt nehmlich die Willkühr vom Naturgeſetze ab, und folgt irgend einem Antriebe oder einer Neigung, und der Wille giebt ſich nicht ſelbſt das Geſetz, ſondern nur die Vorſchrift zur Befolgung pathologiſcher Geſetze, (der Geſetze der Naturtriebe). Die Maxime aber, die auf ſolche Weiſe niemals die allgemeingeſetzgebende Form in ſich enthalten kann, ſtiftet auf dieſe Weiſe nicht allein keine Verbindlichkeit, ſondern iſt ſelbſt dem Princip einer reinen praktiſchen Vernunft, hiermit alſo auch der ſittlichen Geſinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entſpringt, geſetzmäſsig ſeyn ſollte (P. 59.). So ſoll ich z. B. fremde Glückſeligkeit zu befördern ſuchen; thue ich es nur darum, weil mir an ihrer Exiſtenz etwas gelegen iſt, es ſei aus Neigung zu der Perſon, oder weil ich hoffe, in der Folge Nutzen daraus zu ziehen, ſo iſt das Heteronomie, wenn ich es darum für Pflicht halte. Autonomie iſt es hingegen, wenn ich es darum für Pflicht halte, weil ich die Maxime, fremde Glückſeligkeit nicht zu befördern, nicht als allgemeines Geſetz in einem und demſelben Wollen begreifen kann (G. 39. M. II, 117.).

3. Kant hat zuerſt alle mögliche, nicht in dem Willen ſelbſt, ſondern in etwas auſser dem Willen gegründete, Principien, von denen man

ſich etwa vorſtellen könnte, daſs ſie Gründe der Verpflichtung des Willens enthielten, vollſtändig aufgezählt. Und wirklich hat die menſchliche Vernunft auch hier alle dieſe unrechten Wege verſucht, ehe es ihr gelungen iſt, den einzigen wahren zu treffen. Es gehet ihr nehmlich gemeiniglich ſo in ihrem reinen Gebrauche, wenn es ihr an Critik fehlt. Das heiſst, wenn ſie nicht ihr eigenes Vermögen unterſucht und prüft, ſo wird die Urtheilskraft leicht bei der Speculation über Gegenſtände, deren Erkenntniſs nicht aus der Erfahrung geſchöpft werden kann, getäuſcht. Kant hat daher zuerſt, durch ſeine critiſche Behandlung des Willensvermögens, in Anſehung der Gegenſtände des Wollens den rechten Weg für die Erkenntniſs der ſittlichen Principien aufgefunden, obwohl die Vernunft, ihrer Natur nach, in der Beurtheilung der Sittlichkeit menſchlicher Handlungen, ohne es ſich deutlich bewuſst zu ſeyn, ſtets dieſen Weg gegangen iſt (G. 89. M. II. 118.).

4. Alle Principien der Heteronomie ſind entweder empiriſch oder rational. Das heiſst, einige der Gründe, die den menſchlichen Willen verpflichten ſollen, ohne daſs ſie doch in ihm ſelbſt liegen, ſind aus der Erfahrung hergenommen; andere liegen zwar in dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen, nur nicht in dem Willen ſelbſt. Die empiriſchen ſind die Glückſeligkeit des Menſchen, und alſo auf ſein Gefühl der Luſt oder Unluſt gebauet, und deren giebt es folglich zwei: die phyſiſche und die moraliſche Glückſeligkeit. Die rationalen ſind die Vollkommenheit, und alſo auf einen (aber theoretiſchen nicht praktiſchen, oder aus dem Willen, in ſo fern er ſich durch ſich ſelbſt beſtimmt, hervorgehenden) Vernunftbegriff gebauet, und wieder zweierlei, entweder die Vollkommenheit des Menſchen oder die Vollkommenheit Gottes (G. 89. f. M. II. 119.).

Digitized by Google

5. Empiriſche Principien können überall keine moraliſchen Geſetze begründen. Denn moraliſche Geſetze müſſen Allgemeinheit haben, oder für alle vernünftige Weſen ohne Unterſchied gültig ſeyn, ſie können folglich nicht von der beſondern Einrichtung der menſchlichen Natur hergenommen werden, folglich von dem, was einen Menſchen glücklich machen kann, welches bloſs auf ſeinem menſchlichen, ſogar bei jedem Individuum anders eingerichteten, Gefühl der Luſt und Unluſt beruhet. Doch kann die eigene Glückſeligkeit am wenigſten ein Grund unſrer Pflichten ſeyn; denn die Erfahrung widerſpricht ja ſchon dem Vorgeben, daſs ſich unſer Wohlbefinden jederzeit nach unſerm Wohlverhalten richte, indem es ſelbſt dem Laſterhaften öfters ſehr wohl gehet. Auch iſt ein auf ſeinen Vortheil abgewitzter und glücklicher Menſch ganz was anders, als ein ſittlichguter Menſch. Vorzüglich aber iſt dieſes Princip darum verwerflich, weil es die Sittlichkeit untergräbt, und den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter ganz und gar auslöſcht, und den laſterhaften Glücklichen zu einem tugendhaften Mann ſtempeln will (G. 90. f.).

6. Die moraliſche Glückſeligkeit (oder vielmehr die Glückſeligkeit, die ſich auf ein moraliſches Gefühl gründen ſoll, wozu man auch das Gefühl der Luſt an Andrer Wohlbefinden, als ein Princip der Pflichten rechnen kann, worauf, als auf einen moraliſchen Sinn, Hutcheſon ſein Moralſyſtem gebaut hat (ſ. Hutcheſon), bleibt als ein Grund unſrer Pflichten der Sittlichkeit und ihrer Würde näher, als die phyſiſche Glückſeligkeit; denn es wird doch damit behauptet, es ſei das Wohlgefallen an der Tugend (ihrer Schönheit) und die unmittelbare Hochſchätzung derſelben (und nicht etwa bloſs unſer Vortheil), was uns an ſie knüpfe (G. 91. M. II. 120.). Beide Ar-

ten der Glückſeligkeit gründen ſich auf die ſinnliche Natur vernünftiger Weſen überhaupt, d. i. auf die Exiſtenz derſelben unter empiriſchbedingten Geſetzen, welche mithin für die Vernunft Heteronomie iſt (P. 74.).

7. Rationale Principien können moraliſche Geſetze begründen, aber ſie müſſen alsdann in dem Willensvermögen ſelbſt und keinem andern Gegenſtande liegen. Unter den rationalen Principien einer ſolchen Heteronomie laſſen ſich die Pflichten am wenigſten von dem göttlichen Willen ableiten; denn wir können ja die Vollkommenheiten des allervollkommenſten Weſens nicht anſchauen, ſondern müſſen ſie von unſern Begriffen von Vollkommenheit ableiten, wir müſſen ſchon vorher wiſſen, was ſittlich gut iſt, ehe wir uns einen Begriff von Gottes Heiligkeit machen, und wiſſen können, was er uns gebietet und von uns will. Wollen wir aber dieſen Cirkel nicht machen, ſondern ohne unſre ſittlichen Begriffe einzumiſchen uns eine Vorſtellung von ſeinem Willen machen, ſo würden wir, welches das ſchlimmſte iſt, und weswegen dieſes Vernunftprincip vornehmlich verwerflich iſt, dadurch ein Moralſyſtem bekommen, welches der Moralität gerade entgegengeſetzt wäre. Wir würden z. B. Ehrbegierde und Herrſchbegierde an ihm finden. Denn er übertrifft durch ſeinen Willen alles an Vollkommenheit, und giebt allen Weſen willkührliche Geſetze, wie ein Despot. Wir würden uns ferner furchtbare Vorſtellungen von ſeiner Macht und von ſeinem Racheifer machen; denn ſeine Macht iſt allem überlegen, und woher wollen wir wiſſen, ob ein guter Wille ſie regiert, und ob nicht jede Übertretung ſeines Willens von ihm mit Rache verfolgt wird? Dieſer vermeintliche Vernunftgrund unſerer Pflicht iſt daher dem Begriff der Vollkommenheit, als einem ſolchen Princip, weit nachzuſetzen. Demungeachtet iſt auch dieſes Princip, welches ontolo-

Digitized by Google

gisch, oder aus der vermeinten Wissenschaft von den allgemeinen Prädicaten aller Dinge überhaupt (der Ontologie) hergenommen ist, untauglich zur Begründung unsrer Pflichten. Denn es ist leer, indem nun wieder die Frage ist, nach welcher Vollkommenheit zu trachten sei, oder was zu unserer Vollkommenheit gehöre. Es drehet sich daher im Cirkel herum, und setzt die Sittlichkeit, die es erklären soll, insgeheim schon voraus (G. 91. f. M. II. 121.).

8. Es ist aber die Frage, welches Princip verdiente, wenn es unsre Pflichten begründen könnte, vor dem andern den Vorzug: die innere Glückseligkeit der Zufriedenheit mit uns selbst und der Wohlfahrt Anderer, oder die Vollkommenheit? Beide thun der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch, ob sie gleich auch nicht zur Grundlage unsrer Pflichten tauglich sind. Antwort: die Vollkommenheit verdiente es eher, zur Grundlage unsrer Pflichten zu dienen, als das moralische Gefühl. Denn, das moralische Gefühl ist doch immer etwas zur Sinnlichkeit gehöriges, und es bleibt immer bedenklich, auf etwas Sinnliches die Moralität zu gründen, theils darum, weil Gefühle dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden sind, und folglich keinen gleichen Maasstab des Guten und Bösen abgeben können; theils darum, weil einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann (G. 91.). Das Princip der Vollkommenheit hingegen zieht doch die Frage, nach dem Grunde unsrer Pflichten, vor den Gerichtshof der reinen Vernunft, wo sie eigentlich hingehört. Ich habe schon gezeigt (in 7.), dass es zwar auch nichts entscheidet. Allein der Begriff der Vollkommenheit bedeutet die Zusammenstimmung der Beschaffenheit eines Dinges zu einem Zwecke, nun ist der Zweck des Menschen Sittlichkeit, folglich behält der Begriff der Vollkommenheit den-

Digitized by Google

noch die unbeſtimmte Idee deſſen, was der Grund der Pflichten iſt, nehmlich eines bloſs des Geſetzes wegen wirkenden, d. i. eines an ſich guten Willens, zur nähern Beſtimmung unverfälſcht auf. Der Begriff der Vollkommenheit kann alſo nicht beſtimmen, was ſittlich gut iſt, verfälſcht doch aber auch nicht die Sittlichkeit, wie das moraliſche Gefühl, als Grund der Pflichten, welches die Sittlichkeit in ſinnlichen Genuſs verwandeln will (G. 92. f. M. II. 122.).

9. Alle dieſe Principien verfehlen ihres Zwecks, einen Grund der Pflichten anzugeben, und ſtellen nichts als Heteronomie des Willens zum erſten Grunde der Sittlichkeit auf (G. 93. M. II, 123.). Denn allenthalben, wo ein Gegenſtand des Willens zum Grunde gelegt werden muſs, um dem Willen die Regel vorzuſchreiben, die ihn beſtimme, da iſt dieſe Regel nichts als Heteronomie. Der Wille giebt ſich nicht ſelbſt, ſondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelſt einer auf die Empfänglichkeit deſſelben geſtimmten Natur des Subjects, das Geſetz (G. 93. ff.), ſ. Autonomie.

10. Heteronomie der Urtheilskraft wäre: fremde Urtheile ſich zum Beſtimmungsgrunde des ſeinigen zu machen (U. 157.), z. B. etwas darum für ſchön halten, weil es Andere für ſchön erklärt haben. Heteronomie der theoretiſchen Vernunft iſt, wenn ſich die Vernunft auf Autoritäten ſtützt, oder etwas für Erkenntniſs ausgiebt, weil es Andere dafür erklären, ſ. Aberglaube.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. Die Heteron. des Will. und Eintheil. aller mögl. Princip. der Sittl. aus dem angenomm. Grundb. der Heteron. S. 88. ff.

Digitized by Google

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. 8. S. 58. — S. 59. — I. S. 74.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 32. S. 137.

Himmel,

coelum, ciel. Das blaue Gewölbe, welches uns zu umgeben ſcheint, an dem ſich, wenn es nicht von Wolken bedeckt wird, die Sonne und die Geſtirne zeigen. Kant ſagt, dieſer beſtirnte Himmel über uns ſei eins von den beiden Dingen (das andere iſt das moraliſche Geſetz), welche das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen, je öfter und anhaltender ſich das Nachdenken damit beſchäftigt. Beide darf ich nicht als in Dunkelheit gehüllt, oder im Überſchwenglichen, auſser meinem Geſichtskreiſe, ſuchen und bloſs vermuthen; ich ſehe ſie vor mir, und verknüpfe ſie unmittelbar mit dem Bewuſstſeyn meiner Exiſtenz. Der beſtirnte Himmel fängt von dem Platze an, den ich in der äuſsern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin wir ſtehen, ins unabſehlich Groſse mit Welten über Welten und Syſtemen von Syſtemen, überdem noch in grenzenloſe Zeiten ihrer periodiſchen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das moraliſche Geſetz in uns ſetzt uns mit einer Verſtandeswelt, dadurch aber auch zugleich mit allen jenen ſichtbaren Welten, in allgemeine und nothwendige Verknüpfung. Der Anblick einer zahlloſen Weltenmenge am beſtirnten Himmel vernichtet gleichſam unſere Wichtigkeit, als thieriſcher Geſchöpfe, welche die Materie, daraus ſie wurden, dem Planeten (einem bloſsen Punct im Weltall) wieder zurückgeben müſſen, nachdem ſie eine kurze Zeit (man weiſs nicht wie) mit Lebenskraft verſehen geweſen ſind (Pſ. 8, 4. ff.). Der Anblick des moraliſchen Geſetzes in uns erhebt dagegen unſern Werth un-

Digitized by Google

endlich. Denn durch daſſelbe finden wir, daſs wir Intelligenzen (vernünftige Weſen) ſind, welche eine Perſönlichkeit (einen freien Willen oder eine geſetzgebende Vernunft) haben, welche uns eine von der Thierheit und ganzen Sinnenwelt unabhängige und über dieſes Leben ins Unendliche hinaus gehende Beſtimmung anweiſet (P. 283.).

Man verſtehet unter Himmel auch den unendlichen Raum, der die Erde umgiebt (R. 192 *)) oder die andern Weltgegenden auſser der Erde (R. 193 *)). Endlich nennt man auch Himmel den Sitz der Seligkeit d. i. die Gemeinſchaft mit allen Guten (R. 191 *)).

2. Kant hat im Jahr 1755, zu Königsberg und Leipzig, eine allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, oder Verſuch von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtoniſchen Grundſätzen abgehandelt, geſchrieben (S. I, 295. ff.). Er beſorgte, daſs verſchiedene theils öffentliche, theils Privat-Nachfragen nach dieſem Buche eine ungebetene neue Auflage dieſer Schrift nach ſich ziehen möchten. Dies bewog ihn zu dem Entſchluſs, einen das Weſentliche enthaltenden Auszug aus dieſer Schrift, doch mit Rückſicht auf die ſeit ihrer Erſcheinung geſchehene groſse Erweiterung der Sternkunde, zu veranſtalten. Er gab dem M. Joh. Friedr. Genſichen, damals (1791) zweitem Inſpector des Alumnats auf der Univerſität in Königsberg, den Auftrag dazu. Dieſer lieferte ihn auch nach Kants Durchſicht und mit ſeiner Genehmigung, als Anhang zu der Schrift: William Herſchel, Doctor der Rechte und Mitglied der königlichen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu London, über den Bau des Himmels. Drey Abhandlungen

aus dem Engliſchen überſetzt. Nebſt einem authentiſchen Auszug aus Kants allgemeiner Naturgeſchichte und Theorie des Himmels. Mit Kupfern. Königsberg 1791. 8. Genſichen hat überall, wo es ſich thun lieſs, Kants Worte beibehalten, und nur das in den Auszug gebracht, was der Verfaſſer im Jahr 1755 nach des Epitomators Vorſtellung geſchrieben haben würde, wenn der erſtere ſeine Gedanken in der Kürze, die hier des letzteren Zweck ſeyn muſste, hätte vortragen wollen.

3. Kant handelt nun in dieſem Auszuge: von der ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen; dem Urſprunge des planetiſchen Weltbaus überhaupt, und den Urſachen der Bewegungen der Planeten; der verſchiedenen Dichtigkeit der Planeten und den Maſſen derſelben; dem Urſprunge der Monde, und den Bewegungen der Planeten um ihre Achſe; und dem Urſprunge des Ringes des Saturns und Berechnung der Achſendrehung dieſes Planeten. Dies iſt nur das Weſentlichſte aus der Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, was Kant dem Publico 1791 noch einmal vorzulegen ſich bewegen lieſs. Das übrige, meinte er, enthalte zu ſehr bloſse Hypotheſen, als daſs er es jetzt noch ganz billigen könnte.

4. Genſichen macht zum Schluſs ſeines Auszuges noch folgende ſehr richtige Bemerkungen:

a. Kant hatte ſeine Vorſtellung der Milchſtraſse, als eines unſerm Planetenſyſtem ähnlichen Syſtems bewegter Sonnen ſchon ſeit 6 Jahren geliefert, als Lambert in ſeinen cosmologiſchen Briefen über die Einrichtung des Weltbaues, die erſt (zu Augspurg) im Jahr 1761 herauskamen, eine ähnliche Idee (doch ohne etwas von Kants Ideen zu wiſſen) bekannt machte. Es gebührt alſo dem erſtern das Recht der erſten

Entdeckung. Überdem unterſcheidet ſich auch die Lambertiſche Vorſtellung zu ihrem Vortheil von der Kantiſchen ſehr, indem Lambert die Milchſtraſse in unzählige kleinere Syſteme theilt, und annimmt, daſs unſer Planetenſyſtem in einem ſolchen gröſsern Syſtem, zu dem auch alle Sterne auſser der Milchſtraſse gehören ſollen, befindlich ſei (S. 128. 137. 151. 158.).

b. Kant hat ſchon 1755 in der Naturgeſchichte des Himmels den Gedanken beſtimmt vorgetragen, daſs die Nebelſterne entfernte Milchſtraſsen ſind; von Lambert iſt es nicht gewiſs, daſs er dieſen Gedanken gehabt habe.

c. Da ſich die von Kant vor mehr als 30 Jahren berechnete Zeit der Achſendrehung des Saturns (6 St. 23′ 53.″) durch die Folgerungen, die Bugge aus der beobachteten Applattung des Saturns in Anſehung dieſer Achſendrehung zieht (im Mittel 6 St. 5′ 30″ *), imgleichen die Zeit, in welcher die Theile des innern Randes ſeines Ringes umlaufen, durch Herſchels Beobachtungen (nach Kant in ungefähr 10 Stunden, nach Herſchels Beobachtungen in 10 St 32′ 15″ **)) jetzt ſo ſchön zu beſtätigen ſcheint; ſo erhält dadurch die Kantiſche Theorie von der Erzeugung des Ringes und der Erhaltung deſſelben nach bloſsen

---

*) Allein nach Herſchels neuern Beobachtungen iſt die Achſendrehung des Saturns 10 St. 16′, ſ. Bodens Jahrbuch für 1797. S. 249. Jahrbuch für 1798. S. 95. Nach Schröters Beobachtung wäre ſie gar 11 St. 40′ 30″, Jahrbuch für 1800. S. 173.

**) Bodens Jahrbuch für 1793. S. 238.

Digitized by Google

Geſetzen der Centralkräfte, einen ſehr groſsen Grad der Glaubwürdigkeit.

Kant ſagt in einem Schreiben vom 2. Sept. 1790: Wenn, was ich vor Kurzem in einer politiſchen Zeitung las, daſs nehmlich Herr Herſchel eine Umdrehung des Saturnringes in 10 St. 22′ 15″ entdeckt habe, von dem Theile deſſelben, der dem inwendigen Rande am nächſten iſt, zu verſtehen iſt, ſo möchte es das, was ich vor 55 Jahren in meiner allgemeinen Naturgeſchichte und Theorie des Himmels annahm, nehmlich, daſs ſich die Theile des Ringes durch Kreisbewegung, nach Centralgeſetzen (die ich Seite 87 für die des innern Randes auf 10 Stunden Umlaufszeit berechnete) freiſchwebend erhalten, beſtätigen. Auch trifft Herſchels Vorſtellungsart in Anſehung der Nebelſterne, als Syſteme an ſich und auch in einem Syſtem untereinander, mit derjenigen, welche ich a. a. O. Seite 14. 15. damals vortrug, ſehr erwünſcht zuſammen, und es muſs ein Gedächtniſsfehler des ſel. Erxleben ſeyn, daſs er in ſeiner Phyſik (1772. S. 540. und wie es in den neuern durch Lichtenberg vermehrten Ausgaben ſtehen geblieben iſt) dieſen Gedanken dem ſel. Lambert zuſchreibt, der ihn zuerſt gehabt haben ſoll, da ſeine cosmologiſchen Briefe 6 Jahre ſpäter als jene meine Schrift heraus kamen, und ich auch in dieſen jene Vorſtellungsart bei allem Suchen gar nicht antreffen kann (Bodens Jahrbuch für 1794. S. 257. f.).

d. Die höchſtwahrſcheinliche Richtigkeit der Theorie der Erzeugung dieſes Ringes aus dunſtförmigem Stoffe, der ſich nach Centralgeſetzen bewegte, wirft zugleich ein ſehr vortheilhaftes Licht auf die Theorie von der Entſtehung der groſsen Weltcörper ſelbſt, nach eben denſelben Geſetzen, nur daſs ihre Wurfkraft durch den, von der allgemeinen Schwere verurſachten, Fall des zerſtreueten Grundſtoffs, nicht durch die Achſendre-

hung des Centralcörpers, erzeugt worden; vornehmlich, wenn man (das ſind Kants eigene Worte) die durch Lichtenbergs wichtigen Beifall gewürdigte ſpätere, als Supplement zur Theorie des Himmels hinzugekommene Meinung damit verbindet: daſs nehmlich jener dunſtförmige im Weltraum verbreitete Urſtoff, der alle Materien von unendlich verſchiedener Art im elaſtiſchen Zuſtande in ſich enthielte, indem er die Weltcörper bildete, es nur dadurch that, daſs die Materien, welche von chemiſcher Affinität waren, wenn ſie in ihrem Falle nach Gravitationsgeſetzen auf einander trafen, wechſelſeitig ihre Elaſticität vernichteten, dadurch aber dichte Maſſen, und in dieſen diejenige Hitze hervorbrachten, welche in den gröſsten Weltcörpern (den Sonnen) äuſserlich mit der leuchtenden Eigenſchaft, an den kleinern aber (den Planeten) mit inwendiger Wärme verbunden iſt.

Himmelfahrt.

Als Vernunftidee, der Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinſchaft mit allen Guten (R. 191 *).). Die Himmelfahrt Chriſti kann, eben ſo wie ſeine Auferſtehung, die, als Vernunftidee, den Anfang eines andern Lebens bedeutet, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft nicht genutzt werden, wodurch ſie aber, als Factum, nicht geleugnet wird. Das heiſst, ſollten beide Begebenheiten nicht als bloſse Symbole von Vernunftideen angeſehen, ſondern buchſtäblich verſtanden werden, ſo würden ſie zwar der ſinnlichen Vorſtellungsart der Menſchen, die gewohnt iſt, die Perſönlichkeit an den ſichtbaren Menſchen zu knüpfen, ſehr angemeſſen, aber doch der Vernunft in ihrem Glauben an die Zukunft ſehr läſtig ſeyn. Sie würden nehmlich vor-

Digitized by Google

ausſetzen, daſs alle Weltweſen materiell wären, und zwar nicht nur, daſs der Menſch nicht mehr dieſelbe Perſon ſei, wenn er nicht mehr denſelben Cörper oder wohl gar keinen Cörper habe, welches man den Materialismus der Perſönlichkeit des Menſchen, oder den pſychologiſchen Materialismus nennen kann; ſondern auch, daſs man in der Welt gar nicht anders als räumlich exiſtiren und gegenwärtig ſeyn könne, welches man den Materialismus der Gegenwart des Menſchen oder den kosmologiſchen Materialismus nennen kann. Der Vernunft weit günſtiger iſt die Hypotheſe, daſs ein vernünftiges Weltweſen nicht gerade materiell ſeyn müſſe, daſs folglich der Cörper todt in der Erde bleiben, und doch dieſelbe Perſon lebend vorhanden ſeyn könne, welches man den Spiritualismus der Perſönlichkeit des Menſchen, oder den pſychologiſchen Spiritualismus nennen kann; und daſs der Menſch dem Geiſte nach (in ſeiner nicht ſinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen gelangen kann, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt (und den wir auch Himmel nennen) verſetzt zu werden. Dieſe Hypotheſe des Spiritualismus iſt der Vernunft günſtiger, theils wegen der Unmöglichkeit, ſich eine denkende Materie verſtändlich zu machen, theils wegen der Zufälligkeit, der unſere Exiſtenz nach dem Tode dadurch ausgeſetzt wird, daſs ſie bloſs auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen ſoll, anſtatt daſs ſie die Beharrlichkeit einer einfachen Subſtanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. Unter der Vorausſetzung des Spiritualismus aber kann die Vernunft kein Intereſſe dabei finden, ſich in Ewigkeit mit einem Cörper zu ſchleppen, der, ſo geläutert er auch ſeyn mag, doch (wenn die Perſönlichkeit auf der Identität deſſelben beruhet,) immer aus demſelben Stoffe, der die Baſis ſeiner

Organisation ausmacht, bestehen muss, und den der Mensch selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat. Auch kann die Vernunft es sich nicht begreiflich machen, was die Kalkerde, woraus der Cörper besteht, im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend, als hier auf Erden soll, wo vermuthlich die materiellen lebenden Wesen mit andern Materien vorhanden sind, und ihre Erhaltung an andere Materien geknüpft ist (R. 191.* ff.).

2. Kant verwirft hiermit gar nicht, wie Storr (Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre §. 2. S. 4.) meint, die Auferstehung des Leibes; sondern behauptet nur, dass eine blosse Vernunftreligion von einer solchen Auferstehung und Himmelfahrt, wenn sie buchstäblich genommen werden sollten, nichts wisse, und sie weder beweisen, noch begreiflich machen könne. Storr sagt: es sei doch wirklich kein Grund vorhanden, warum wir vor einer künftigen neuen Verbindung mit einem Cörper schlechterdings eine Abneigung haben sollten; ein solcher Grund aber ist doch wohl der, dass der Cörper den Geist beschränkt, und ihn dem Gefühl der Krankheit, Schmerzen und anderer Übel unterwirft. Kant hat hier auch gar nicht entschieden, sondern nur behauptet, dass der Materialismus die Vernunft auf eine dürftige Vorstellung von der Beschaffenheit der Weltwesen einschränke, dahingegen der Spiritualismus die Aussicht der Vernunft hierüber unbeschränkt lasse, und in dieser Rücksicht den Vorzug verdiene. Noch mehr würde es mit Kants Ideen hierüber übereinstimmen, wenn man die Auferstehung für Versinnlichung der Vernunftidee einer sinnlichen Fortdauer des Menschen ansehen wollte, indem der Cörper alsdenn blos das Symbol jeder Bedingung der sinnlichen Existenz der Weltwesen wäre, von der uns jetzt nur eine, nehmlich die Materie, bekannt ist.

Digitized by Google

Hinderniſs,

impedimentum, *obſtaculum*, *empechement*, *obſtacle*. Was da macht, daſs eine Urſache nicht wirken kann. Man kann auch ſagen, das Hinderniſs iſt ein Accidenz, welches von einer Subſtanz gewirkt wird, und wodurch verurſacht wird, daſs ein anderes Accidenz oder eine Veränderung nicht wirklich wird. So kann etwas machen, daſs die Wahrheit lange aufgehalten und nicht ans Licht kommen kann, dies nennt man ein Hinderniſs der Wahrheit. So iſt das zwiefache Intereſſe der Vernunft, vermöge welcher dieſelbe bald auf Mannigfaltigkeit, bald auf Einheit hinarbeitet, ein ſolches Hinderniſs der Wahrheit, weil, ſo lange dies ſtreitige Intereſſe nicht vereinigt wird, man die Natur immer nur einſeitig betrachtet (C. 695.). So ſagt man, wenn man eine Reiſe unterläſst, die man unternehmen will, es habe ſich ein Hinderniſs in den Weg gelegt, und man ſei an der Reiſe verhindert worden. So kann Jemand an dem Guten gehindert werden. Es kann etwas ein Hinderniſs des Studirens, der Geneſung eines Kranken u. ſ. w. ſeyn.

2. Ein Hinderniſs iſt poſitiv, wenn es dem, was die Wirkung hervorbringen ſoll, gerade entgegen wirkt. So iſt es ein poſitives Hinderniſs der Erkenntniſs, wenn ein Widerſpruch in derſelben iſt, indem derſelbe alle Vorſtellung unmöglich macht, und der ganze Gegenſtand der Erkenntniſs alsdann nicht einmal denkbar, geſchweige denn erkennbar iſt. Gleichwohl iſts auch noch nicht genug, um etwas anzunehmen, daſs kein poſitives Hinderniſs dawider iſt; es muſs auch die Realität eines ſolchen Begriffs nachgewieſen werden. Wenn man dieſes nicht kann, ſo kann man das ein negatives Hinderniſs der Erkenntniſs nennen (C. 701.).

Digitized by Google

Hindoſtaniſche Menſchenrace,

ſ. Menſchenrace.

Hiſtoriſche Erkenntniſs,

ſ. Erkenntniſs.

Hochmuth,

Ehrbegierde, *ambitio*, *ſuperbia*, *ambition*. Die Beſtrebung, denen Menſchen, mit welchen man ſich vergleicht, gleich zu kommen, oder ſie zu übertreffen, mit der Überredung, ſich dadurch auch einen innern gröſsern Werth zu verſchaffen (T. 95.). Er iſt der Pflicht gegen Andere gerade zuwider, und alſo ein Laſter; denn nicht Achtung gegen das Geſetz, ſondern der Neid und die Miſsgunſt gegen die Vorzüge Anderer iſt alsdann die Triebfeder dieſer Beſtrebung. Auch iſt wohl zuweilen die Neigung, Andrer Herr zu werden, das, was uns zu derſelben antreibt (T. 95.).

2. Im Lateiniſchen iſt *ſuperbia* noch von *ambitio* unterſchieden, wie die Art von ihrer Gattung; *ſuperbia* drückt nehmlich ſehr gut das aus, was es bedeutet, die Neigung, immer oben zu ſchwimmen. Der Hochmuth, den der Lateiner *ſuperbia* nennt, iſt eine Art von Ehrbegierde (*ambitio*). Er beſteht darin, daſs ein Menſch dem andern anſinnet, ſich ſelbſt in Vergleichung mit ihm gering zu ſchätzen (A. 237.), und iſt alſo ein der Achtung, worauf jeder Menſch geſetzmäſsigen Anſpruch machen kann, widerſtreitendes Laſter (T. 144.). Wenn dieſer Hochmuth, wie mehrentheils der Fall iſt, an

Digitized by Google

Wahnſinn grenzt, weil er der Abſicht des Hochmüthigen (wie bei einem Verrückten) gerade zuwider iſt, ſo heiſst er ein Wurm. Denn dieſer Hochmuth reitzt andere Menſchen vielmehr, dem Eigendünkel des Hochmüthigen auf alle Weiſe Abbruch zu thun, ihn zu necken, und ſeiner beleidigenden Thorheit wegen, durch beiſsende Spötterei, dem Gelächter bloſs zu ſtellen. Man kann daher auch ſagen, der Hochmuth iſt eine verfehlte, ihrem eigenen Zweck entgegenhandelnde, alſo thörichte Ehrbegierde. Er iſt eigentlich die Übertretung der Pflicht gegen ſich ſelbſt, wenn man auf den Erfolg ſieht, aber die Verletzung der Pflicht gegen Andere, wenn man auf die Abſicht ſieht. Der Hochmüthige hat zwar die Abſicht, Andere bloſs zu ſeinen Zwecken, der Befriedigung ſeiner Ehrbegierde zu gebrauchen, aber ſein Mittel iſt dazu untauglich, denn er ſtöſst die Menſchen, die ihn in Vergleichung mit ſich ſelbſt hochachten ſollen, von ſich ab, und macht, daſs ſie ihn verachten (A. 237.). Der Hochmuth iſt vom Stolz (*animus elatus*) unterſchieden, denn dieſer iſt Ehrliebe (nicht Ehrbegierde), d. i. Sorgfalt, ſeiner Menſchenwürde in Vergleichung mit Andern nichts zu vergeben (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt) (T. 144. A. 126.).

3. Der Hochmuth iſt ungerecht, denn er iſt gleichſam eine Bewerbung des Ehrſüchtigen um Nachtreter, denen er verächtlich zu begegnen ſich berechtigt glaubt, er widerſtreitet alſo überhaupt der ſchuldigen Achtung für Menſchen. Er iſt Thorheit, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewiſſen Verhältniſſe gar nicht den Werth hat, um Zweck zu ſeyn. Er iſt Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverſtand. Denn er bringt gerade das Widerſpiel ſeines Zwecks hervor; indem dem Hochmüthigen ein jeder um deſto mehr ſeine Achtung weigert, je beſtrebter

Digitized by

derſelbe ſich darnach zeigt (T. 144. f.). Er iſt daher auch das Inſtrument der Schelme, die ſeine Narrheit zu benutzen und zu gebrauchen verſtehen. Denn man darf ihm nur ſchmeicheln, ſo hat man durch ſeine Leidenſchaften über dieſen Thoren Gewalt. Schmeichler, Jaherrn, die einem bedeutenden Manne gern das groſse Wort einräumen, nähren ſeinen ihn ſchwachmachenden Hochmuth, und ſind die Verderber der Groſsen und Mächtigen, die ſich dieſem Zauber hingeben (A. 137.).

4. Weniger möchte angemerkt ſeyn, daſs der Hochmüthige jederzeit im Grunde ſeiner Seele niederträchtig iſt. Denn er würde Andern nicht anſinnen, ſich ſelbſt in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei ſich, daſs, wenn ihm das Glück umſchlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun ſeinerſeits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun (T. 154. A. 238.).

5. Man giebt dem Spanier Schuld, daſs die Empfindung der Ehre in der Regel bei ihm Hochmuth ſei. Der Hochmüthige iſt voll von fälſchlich eingebildeten groſsen Vorzügen, und bewirbt ſich nicht viel um den Beifall Anderer, ſeine Aufführung iſt ſteif und hochtrabend. Der Hochmuth unterſcheidet ſich folglich darin von der Eitelkeit, daſs die letztere um Beifall buhlet, der erſtere den Beifall Anderer eben nicht achtet. Von der Hoffahrt unterſcheidet ſich der Hochmuth dadurch, daſs die erſtere ein Stolz mit Eitelkeit verbunden iſt. Es iſt alſo nicht nöthig, daſs ein Hoffährtiger zugleich hochmüthig ſei, d. i. eine übertriebene falſche Einbildung von ſeinen Vorzügen habe, die ihn gegen Andere ungerecht macht. Äuſsert endlich ein Hochmüthiger deutliche Merkmale der Verachtung Anderer in ſeinem Betragen, ſo heiſst er aufge-

Digitized by Google

blaſen. Ein ſolcher iſt in der Aufführung grob (S. II. 365. f.).

Höchſte,

ſummum, ſupreme, ſ. Gut, höchſtes. Ich merke zu jenem Artikel hier noch folgendes an: Die Pflicht ſchreibt uns gewiſſe Zwecke vor, die wir haben ſollen. Das Bedürfniſs giebt uns gewiſſe Zwecke, die wir folglich wirklich haben. Die erſtern Zwecke mit einander vereinigt können wir uns als einen idealen Gegenſtand unſrer Pflichtbeſtrebungen vorſtellen, die wir Tugend nennen; die letztern Zwecke mit einander vereinigt, können wir uns als einen idealen Gegenſtand vorſtellen, den wir Glückſeligkeit nennen; beide Gegenſtände mit einander ſo vereinigt, daſs die Tugend darin das Höchſte oder die oberſte Bedingung der Glückſeligkeit iſt, giebt einen idealen Gegenſtand, der das höchſte Gut heiſst. Die Vereinigung jener beiden Stücke (Elemente) iſt aber nur möglich unter der Vorausſetzung der Wirklichkeit eines idealen Gegenſtandes, welchen wir Gott oder den heiligen und allvermögenden Urheber der Welt nennen, ſ. Gott (K. VII.).

2. Es fragt ſich, wenn ein Menſch, der das moraliſche Geſetz verehrt, und ſich den Gedanken beifallen läſst (welches er ſchwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl durch die praktiſche (geſetzgebende) Vernunft geleitet erſchaffen würde, wenn es in ſeinem Vermögen wäre, und zwar ſo, daſs er ſich ſelbſt als Glied in dieſelbe hineinſetzte, was wohl die Antwort ſeyn würde? Er wird gewiſs wollen,

a. daſs eine Welt überhaupt exiſtire, weil das moraliſche Geſetz will, daſs das höchſte durch uns mögliche Gute bewirkt werde;

Digitized by Google

b. dieſe Welt gerade ſo wählen, als es jene moraliſche Idee vom höchſten Gut mit ſich bringt (R. VIII. f.).

Höchſte Vernunft, ſ. Vernunft.

Höchſtes Weſen, ſ. Ideal, transſcendentales.

Höflichkeit,

Politeſſe, *politeſſe*. Ein Schein der Herablaſſung, der Liebe einflöſst (A. 44.). Sie macht ſich leicht familiär (A. 293.). Die Verbeugungen (Complimente) und die ganze höfiſche Galanterie, ſamt den heiſſeſten Freundſchaftsverſicherungen mit Worten, ſind zwar eben nicht immer Wahrheit (Meine lieben Freunde, wie Ariſtoteles ſagt, es giebt keinen Freund!), aber doch nicht ſittlich böſe, ſondern erlaubt; denn

a. betrügen ſie nicht, weil ein jeder weiſs, wofür er ſie nehmen ſoll. Daher kann eine Unwahrheit aus bloſser Höflichkeit (z. B. das ganz gehorſamſter Diener am Ende eines Briefes) nicht für eine Lüge gehalten werden (T. 37.).

b. leiten dieſe anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Geſinnungen dieſer Art hin (A. 44.).

2. Alle menſchliche Tugend im Verkehr iſt Scheidemünze; ein Kind iſt der, welcher ſie für ächtes Geld nimmt. — Es iſt doch aber beſſer, Scheidemünze als gar kein ſolches Mittel im Umlauf zu haben, und endlich kann es doch, wenn gleich mit anſehnlichem Verluſt, in baares Geld umgeſetzt werden. Sie für lauter Spielmarken auszugeben, die gar keinen Werth haben, iſt ein

Digitized by Google

an der Menſchheit (Perſönlichkeit des Menſchen) verübter Hochverrath. Selbſt der Schein des Guten an Andern muſs uns werth ſeyn; weil aus dieſem Spiel mit Vorſtellungen, welche Achtung erwerben, ohne ſie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernſt werden kann. Nur der Schein des Guten in uns ſelbſt muſs ohne Verſchonen weggewiſcht und der Schleier abgeriſſen werden, weil dieſer Schein betrügt (A. 45.).

3. Die Franzöſiſche Nation iſt höflich, vornehmlich gegen den Fremden, der ſie beſucht, wenn es gleich jetzt bei ihnen auſser der Mode iſt, höfiſch zu ſeyn. Die Urſache mag wohl darin liegen, daſs es für ihren Geſchmack Bedürfniſs iſt, ſich mitzutheilen, nicht aber darin, daſs ſie ein Intereſſe dabei haben. Da dieſer Geſchmack vorzüglich den Umgang mit der weiblichen groſsen Welt angeht, ſo iſt die Damenſprache zur allgemeinen Sprache derſelben geworden. Es iſt überhaupt nicht zu ſtreiten, daſs eine Neigung ſolcher Art auch auf Willfährigkeit in Dienſtleiſtungen, hülfreiches Wohlwollen und allmählich auf allgemeine Menſchenliebe nach Grundſätzen Einfluſs haben und ein ſolches Volk im Ganzen liebenswürdig machen müſſe (A. 301. f.).

Hölle,

infernus, orcus, enfer. Dieſen Namen führt die Idee vom höchſten Elend. Es hat das Wort höchſtes hier beide Bedeutungen (ſ. Gut, höchſtes), Hölle iſt nehmlich das oberſte, oder auch als der Glückſeligkeit entgegengeſetzt, folglich am andern Ende, das unterſte und das vollendete Elende. Da für Thiere mit warmen Blut ein hoher Grad der Hitze und der Kälte gleich viel Elend verurſacht, ſo dachten ſich daher die in der Cultur noch nicht weit vorgeſchrittenen Bewohner des heiſsen Him-

Digitized by Google

melsstriches das höchste Elend der Lasterhaften in der Erreichung des höchsten Übels (welches dem höchsten Gut entgegengesetzt ist,) als die grösste Hitze (Feuer- und Schwefelpful), und die Bewohner des kalten Himmelsstrichs als die grösste Kälte; obwohl auch die erstern sichs zuweilen als eine äusserste Finsterniss, ohne alles Licht und Wärme vorstellten, wo Heulen und Zähnklappen ist.

Hoffnung,

spes, esperance. Die Lust über die zukünftige Theilwerdung eines Glücks, und die Unlust über den noch gegenwärtigen Mangel desselben (O. 108.). Es ist ein Affect, und zwar ein aus Lust und Unlust gemischter, und hat wie jeder Affect Grade; der höchste Grad derselben ist, wenn das Gemüth durch die unerwartete Eröffnung der Aussicht in ein nicht auszumessendes Glück sich der Hoffnung ganz überlässt. Dann steigt der Affect bis zum Ersticken, und tödtet (A. 209.). Die Hoffnung eines künftigen Lebens heisst also, die Lust über die zukünftige Theilwerdung eines bessern Zustandes nach dem Tode, und die Unlust über den noch gegenwärtigen Mangel desselben (C. 781.).

Homogeneität,

Einhelligkeit, s. Gleichartigkeit. Ich will hier nur noch folgendes, was in dem angeführten Artikel übergangen worden, hinzusetzen.

1. Es ist ein logisches Princip: dass, wenn einzelne Dinge auch noch so mannigfaltig sind, sie darum dennoch von einerlei Art sind; dass, wenn es auch noch so mancherlei Ar-

Digitized by Google

ten der Dinge giebt, sie darum doch zusammen nur wenige Gattungen ausmachen, welche zusammen wieder nur noch weniger höhere Geschlechter bilden; dass also für alle mögliche Erfahrungsbegriffe eine gewisse systematische Einheit müsse gesucht werden, in so fern diese Begriffe von höhern und allgemeinern Begriffen können abgeleitet werden (C. 679. f. M. I, 301.), s. Gleichartigkeit. 1.

2. Dass aber diese Einhelligkeit oder Homogeneität auch in der Natur angetroffen werde, soll die Regel ausdrücken: dass man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müsse, (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Durch diese Regel wird gesagt: dass die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit Stoff darbiete, und die anscheinende unendliche Verschiedenheit dürfe uns nicht abhalten, alle Mannigfaltigkeit als durch mehrere Bestimmung von wenigen Grundeigenschaften zu betrachten. Man ist zu aller Zeit dieser Idee von Einheit alles Mannigfaltigen so eifrig nachgegangen, dass man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu mässigen, als sie aufzumuntern. So führten die Scheidekünstler alle Salze auf sauere und laugenhafte zurück, und versuchten sogar, auch diesen Unterschied blos als eine verschiedene Aeusserung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. So hat man die mancherlei Arten von Erden auf zwei zu bringen gesucht, und zuletzt ein gemeinschaftliches Princip für sie und die Salze vermuthet. Dies ist nun nicht etwa blos ein ökonomischer Handgriff der Vernunft, oder ein hypothetischer Versuch; sondern Jedermann setzt wirklich voraus, dass dies eine von der Vernunft gebotene Einheit sei (C. 680. f. M. I. 302.), s. übrigens Gleichartigkeit, 1. ff.

3. Dies ist also ein Princip, durch welches die Vernunft dem Verstande sein Feld zur Hervorbrin-

Digitized by Google

gung der Erfahrungserkenntniſs vorbereitet, und welches man das Princip der Gleichartigkeit oder der Homogeneität des Mannigfaltigen unter höhern Gattungen, oder der Homogeneität der Formen nennen kann (C. 685. f.). Man kann ſich die ſyſtematiſche Einheit unter dieſem logiſchen Princip auf folgende Art ſinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punct anſehen, der ſeinen Horizont (Geſichtskreis) hat, innerhalb welches alle die unter ihm gehörigen Individua oder einzelnen Dinge gehören. Aber zu verſchiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, läſst ſich ein gemeinſchaftlicher Horizont denken, oder eine höhere Gattung u. ſ. f. bis zur höchſten (C. 686. f.).

4. Zu dieſem höchſten Standpuncte führt uns nun das Geſetz der Homogeneität, welches alſo alle Begriffe in einem ihnen allen gemeinſchaftlichen Horizont vereinigt. Aus der Vorausſetzung dieſes allgemeinen Geſichtskreiſes entſpringt nun der Grundſatz: *non datur vacuum formarum*, d. i. es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen. Die Gattungen ſind nicht gleichſam iſolirt und von einander (durch leeren Zwiſchenraum) getrennt, ſondern alle mannigfaltige Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten und allgemeinen Gattung (C. 687.). Dieſes Geſetz verhütet alſo die Ausſchweifung in die Mannigfaltigkeit verſchiedener urſprünglichen Gattungen, und empfiehlt Gleichartigkeit (C. 688.). Es erklärt folglich die Sparſamkeit der Grundurſachen für vernunftmäſsig und der Natur angemeſſen (C. 689.).

5. Dieſe Einheit der Arten iſt alſo eine Idee, die als ſolche im höchſten Grade ihrer Vollſtändigkeit genommen werden muſs. Die Vernunft ſucht nehmlich dieſe Einheit nach Ideen, ſie geht folglich viel weiter, als Erfahrung reichen kann.

Digitized by Google

Horizont,

Geſichtskreis, *horizon*, *horizon*. Die Ebne, und auch der Umkreis derſelben, welche das Auge aus ihrem Mittelpunct überſehen kann. Eigentlich nennt man dies den ſcheinbaren Horizont, und es iſt nichts anders als der Theil der Oberfläche der Erde, welche der Himmel durch einen Kreis zu begrenzen ſcheint; auch kann man dieſen Kreis ſelbſt darunter verſtehen, der für das Auge die Grenze macht.

2. Hieraus wird man ſich nun erklären können, was Kant meint, wenn er ſagt: Man kann einen jeden Begriff als einen Punct anſehen, der, als der Standpunct eines Zuſchauers (der Mittelpunct, wo ſich das Auge befindet) ſeinen Horizont hat. Er verſtehet unter dieſem Horizont eines Begriffs eine Menge von Dingen, die aus demſelben können vorgeſtellet und überſchauet werden (C. 686.), ſ. Homogeneität, 3. Eben ſo wird man aus 1. einſehen, was Kant darunter verſteht, wenn er ſagt: der Inbegriff aller möglichen Gegenſtände für unſere Erkenntniſs oder für den Menſchen erkennbaren Dinge ſcheint uns eine ebene Fläche zu ſeyn, die ihren ſcheinbaren Horizont hat, nehmlich das, was den ganzen Umfang derſelben befaſſet. Wir können dies den allgemeinen Horizont der menſchlichen Erkenntniſs nennen, zum Unterſchiede von dem Privathorizont jedes einzelnen Menſchen. Dieſen allgemeinen Horizont der menſchlichen Erkenntniſs (Umkreis der Ebne) empiriſch zu erreichen, iſt unmöglich, ihn *a priori* zu beſtimmen, dazu waren bisher alle Verſuche vergeblich; und doch gehen alle Fragen der reinen Vernunft immer auf das, was auſserhalb dieſes Horizonts oder in ſeiner Grenzlinie liegen möge, ſ. Hume (C. 787. f. M. I, 908.). Dies hat nun Kant durch ſeine Critik der reinen

Vernunft geleiſtet, und gezeigt, daſs nur Gegenſtände möglicher Erfahrung innerhalb des allgemeinen Horizonts menſchlicher Erkenntniſs liegen.

Hoſpitalität,

Wirthbarkeit, *hoſpitalitas*, *hoſpitalité*. Das Recht eines Fremdlings, ſeiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen von dieſem nicht feindſelig behandelt zu werden (F. 40.). Der Eigenthümer kann den Fremdling abweiſen, wenn es ohne ſeinen Untergang geſchehen kann; darf ihm aber nicht feindlich begegnen, ſo lange er ſich auf ſeinem Platze friedlich verhält (F. 40.).

Hoſtilität,

hoſtilitas, *hoſtilité*. Die immerwährende wirkliche Befehdung (K. 216.). Obgleich der Name eigentlich eine wirkliche Feindſeligkeit bedeutet, ſo wird doch hier nur der gerüſtete Zuſtand des einen Staats gegen den andern darunter verſtanden, d. i. der Zuſtand, der es möglich macht, den andern Staat jeden Augenblick feindlich zu behandeln. Dies äuſsere Verhältniſs der Staaten gegen einander iſt das eines nichtrechtlichen Zuſtandes, denn ſie verhalten ſich gegen einander wie geſetzloſe Wilde (K. 216.), ſ. Friede.

Humaniora,

ſ. Humanität.

Humanität,

Menſchlichkeit, Umgänglichkeit, *humanitas*, *humanité*. Das allgemeine Theil-

nehmungsgefühl und das Vermögen, ſich innigſt und allgemein mittheilen zu können (U. 262.). Sie macht die Befriedigung des regen Triebes zur geſetzlichen Geſelligkeit möglich; und dazu muſste die Kunſt der wechſelſeitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildeteſten Theils der Menſchen mit dem rohern erfunden werden, welche Kunſt man daher die *Humaniora* zu nennen pflegt. Durch ſie cultivirt man die Gemüthskräfte, welches die Propädeutik (Vorübung) zu aller ſchönen Kunſt iſt (U. 262. M. II, 780.).

2. Schwerlich wird ein ſpäteres Zeitalter die ältern Muſter der Humaniora entbehrlich machen, weil es der Natur immer weniger nahe ſeyn wird, und endlich kaum im Stande ſeyn möchte, ohne bleibende Beiſpiele ſich von der glücklichen Vereinigung des geſetzlichen Zwanges der höchſten Cultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Werth fühlenden freien Natur einen Begriff zu machen (U. 263. M. II, 781.).

3. Kant erklärt auch die Humanität ſo, ſie ſei die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange (A. 244.). Man ſiehet leicht, daſs dieſe Erklärung mit der erſten (in 1.) übereinſtimmt. Nur daſs in 1. die natürliche Fähigkeit und hier ein Grundſatz verſtanden wird, und alſo die Humanität im erſtern Sinne ſich von der in der letztern Bedeutung unterſcheidet, wie das natürliche Gefühl des Mitleids von der Tugend des Mitleids. Es kommt bei der Humanität in der letztern Bedeutung gar nicht auf den Grad des Wohllebens an, denn da fordert der eine viel, der andre wenig, was ihm dazu erforderlich zu ſeyn dünkt, ſondern nur auf die Art des Verhältniſſes, wie die Neigung zum Wohlleben durch das Geſetz der Tugend eingeſchränkt werden ſoll (A. 244. f.).

Digitized by Google

4. Die Umgänglichkeit (Humanität im letztern Sinne des Worts) ist also auch eine Tugend, aber die Umgangsneigung (Humanität im erstern Sinne des Worts) wird oft zur Leidenschaft. Wenn aber gar der gesellschaftliche Genuss prahlerisch, durch Verschwendung, erhöhet wird, so hört diese falsche Umgänglichkeit auf Tugend zu seyn, und ist ein Wohlleben, welches der Humanität Abbruch thut (A. 245.).

5. Die Humanität oder Menschlichkeit ist also auch eine besondere, obzwar bedingte (unvollkommene) Pflicht, und bestehet in dem Grundsatz, die sinnlichen Gefühle der Mitfreude und des Mitleids als Mittel zur Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen (T. 130.). Man kann sie als das Vermögen und der Wille, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen, die sittliche Humanität (*humanitas practica*) nennen. Jene Empfänglichkeit aber für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzes kann die sinnliche Humanität (*humanitas ästhetica*) genannt werden. Die erstere ist folglich frei, und wird daher theilnehmend genannt (*communio sentiendi liberalis*), und gründet sich auf praktische (gesetzgebende) Vernunft. Die zweite ist nicht frei, und kann mittheilend (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) (wie die Wärme oder ansteckende Krankheiten), auch Mitleidenschaft heissen; weil sie sich natürlicher Weise unter nebeneinander lebende Menschen verbreitet. Nur zu der freien Humanität giebt es Verbindlichkeit (T. 130.). Wenn der Weise des Stoikers sagt, ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth u. s. w. Hülfe leiste, sondern damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne, so war das eine Äuserung der sittlichen Humanität; wenn er

Digitized by Google

aber von dem Zuſtande ſeines Freundes, der nicht zu retten iſt, ſagt, was gehts mich an, ſo verwirft er, der Meiſter ſeiner Affecten, die ſinnliche Humanität als Mitleidenſchaft (T. 130. f.). Es kann auch in der That nicht Pflicht ſeyn, aus dem Gefühl des Mitleids wohl zu thun, weil das eine Pflicht wäre, die Übel in der Welt zu vermehren, da auſser dem Leidenden auch der Mitleidende Schmerz empfinden würde. Dies würde überdem eine Pflicht der Barmherzigkeit ſeyn, d. i. des Wohlthuns gegen den Unwürdigen; denn der Barmherzige übernähme dann freiwillig, alſo ein nicht verſchuldetes Leiden, um eines Andern willen, dem die Weltregierung dieſes Leiden auflegt, der es folglich nicht freiwillig übernähme, folglich in dieſem Verhältniſſe, zumal da er nicht von aller moraliſchen Schuld frei iſt, als ein Schuldiger zu betrachten wäre. Es gebührt aber keinem Menſchen, weil keiner frei von Schuld iſt, ſich in dieſem Verhältniſſe gegen andere, als leidend für Unwürdige, zu betrachten (T. 131.).

6. Da aber die thätige Theilnehmung an dem Schickſale Anderer Pflicht iſt, ſo iſt auch alles Pflicht, was die Ausübung jener Pflicht befördern kann. Was um einer andern Pflicht willen Pflicht iſt, heiſst eine indirecte Pflicht, folglich iſt es indirecte Pflicht, die ſinnliche Humanität in Beziehung auf Mitleid in uns zu cultiviren. So iſt es aus dieſem Grunde Pflicht, die Armenhäuſer u. ſ. w. zu beſuchen (T. 131. f.).

7. Es kann nun auch die Frage ſeyn, wie wir die ſinnliche Humanität auch in Beziehung auf Mitfreude cultiviren, um dadurch die Ausübung der ſittlichen Humanität zu befördern. Durch Muſik und Tanz kann es nicht geſchehen, denn dieſe befördern nicht die Mittheilung, weil die Geſellſchaft dabei ſprachlos iſt; durch Spiel eben ſo wenig, und aus eben dem Grunde, denn

die wenigen dazu nöthigen Worte begründen keine Converſation, und der dabei als Grundſatz angenommene Egoismus wird ſchwerlich die Vereinigung der Tugend mit dem geſelligen Wohlleben befördern, die dem Egoismus ſo entgegen iſt (A. 245.). Am beſten ſcheint noch eine gute Mahlzeit in guter (und wenn es ſeyn kann abwechſelnder) Geſellſchaft zum Wohlleben zuſammen zu ſtimmen, die nicht über die Zahl der Muſen und nicht unter die der Muſen ſeyn darf (A. 245.). Es giebt aber hierüber gewiſſe Geſetze der verfeinerten Menſchheit, welche die Geſelligkeit befördern. So muſs nichts von dem, was von einem indiſcreten Tiſchgenoſſen zum Nachtheil eines Abweſenden geſprochen wird, auſſer dieſer Geſellſchaft nachgeplaudert werden (A. 247.). Denn das Zuſammenſpeiſen an Einem Tiſche iſt gleichſam als die Förmlichkeit eines Vertrags der Sicherheit vor aller Nachſtellung anzuſehen (A. 248.). Allein zu eſſen (*ſolipſismus convictorii*) iſt für einen philoſophirenden Gelehrten ungeſund, und (vornehmlich wenn es gar einſames Schwelgen wird) Exhauſtation (erſchöpfende Arbeit). Der genieſsende Menſch verliert allmählig die Munterkeit. Die Unterredung bei einer vollen Tafel geht durch drei Stufen: 1) Erzählen, 2) Räſonniren und 3) Scherzen (A. 249.). Die Regeln eines geſchmackvollen Gaſtmals aber, das die Gäſte animirt, ſind:

a. Wahl eines Stoffs zur Unterredung, der alle intereſſirt;

b. Keine tödtliche Stille, ſondern nur augenblickliche Pauſe in der Unterredung;

c. Nicht von einer Materie der Unterredung zu der andern abzuſpringen;

d. Keine Rechthaberei entſtehen oder dauern zu laſſen;

Digitized by Google

e. Sich keinen ſchreihalſigen oder arroganten Ton zu erlauben (A. 250.).

Der Purismus des Cynikers und die Fleiſchestödtung des Anachoreten können auf Humanität nicht Anſpruch machen (A. 252.).

Hume.

David Hume, wirklicher Legationsſecretär und Engliſcher *Chargé d'affaires* zu Paris, zuletzt privatiſirender Gelehrter zu Edinburg, war den 6ten April 1711 zu Edinburg, der Hauptſtadt Schottlands, gebohren. Sein Vater war ein Schottiſcher Laird. Er wollte ſich erſt 1734 zu Briſtol der Handlung widmen, aber er fand, daſs er ſich dazu durchaus nicht ſchickte. Daher begab er ſich nach Frankreich, wo er mit geringern Koſten von ſeinem kleinen Vermögen leben und ſich ganz der Philoſophie und alten Literatur widmen konnte. Er verlebte hier drei vergnügte Jahre meiſt auf Landhäuſern, zuerſt bei Rheims, alsdann bei la Fleche in Anjou. Im Jahr 1737 kehrte er nach London zurück. Von hier ging er wieder nach Frankreich aufs Land. Im Jahr 1745 wurde er Geſellſchafter des Marquis von Analdale. Im folgenden Jahr war er als Secretär des General Saint - Clair bei der Landung auf der Küſte von Frankreich. In eben dieſem Jahre meldete er ſich zur Lehrſtelle der Moralphiloſophie zu Edinburg, nach Pringles Tode; aber Beattie erhielt ſie. Der General St. Clair nahm ihn 1747 als Secretär und Aide de Camp auf einer militäriſchen Ambaſſade mit nach Wien und Turin. Er begab ſich ſodann 1749 nach Schottland, und lebte zwei Jahre mit ſeinem Bruder auf deſſen Landhauſe.

2. Hume nahm hierauf eine Bibliothekarſtelle zu Edinburg an. Seine Geſchichte von Eng-

Digitized by Google

land machte die Regierung auf ihn aufmerksam, und Lord Bute verschaffte ihm eine beträchtliche Pension vom Hofe. Im Jahr 1763. nahm ihn der Graf von Hertford als Legationssecretär mit nach Frankreich. Zu Paris fand er eine Aufnahme, die nur mit der Aufnahme Voltaires daselbst verglichen werden kann. Seine Schriften waren lange daselbst bewundert worden. Hume's Name, seine Grundsätze, seine Geschichte waren damals in der Mode. Er wurde von Leuten aus allen Ständen geschmeichelt. Die Damen überhäuften ihn mit ihren Gunstbezeugungen. Er ward in alle Gesellschaften gebeten und war der Gegenstand der allgemeinen Unterhaltung. Im Jahr 1765 ward er zum wirklichen Legationssecretär ernannt. Nachdem Lord Hertford zum Vicekönig von Irland erhoben war, blieb Hume als *Chargé d'affaires* zu Paris. Während seines Aufenthalts daselbst entstand seine erste Bekanntschaft mit Jean Jaques Rousseau, den er im Jahr 1766 mit nach England nahm. Hume überhäufte ihn mit Freundschaft und Güte, und verschaffte ihm eine Pension vom König von England, um ihn destomehr an sein zweites Vaterland zu fesseln und ihm daselbst eine unabhängige Existenz zu geben. Die Freundschaft dauerte nicht lange. Rousseaus und Humes Charakter waren zu sehr von einander verschieden. Rousseau fand in des launigen und heitern Engländers Scherzen Beleidigungen. Es erfolgte eine gänzliche Trennung. Im Jahr 1767 wurde Hume Unter - Staats - Secretär; aber im Jahr 1769 zog er sich nach Edinburg zurück. Er war reich geworden, denn er hatte 1000 Pfund Renten. Im Frühling 1775 wurde er von einem Übel in den Eingeweiden befallen, das er im folgenden Jahr für tödtlich hielt. Das Übel wurde immer schlimmer. Man rieth ihm eine Reise nach London, die auch anfänglich gute Dienste zu thun schien. Er brauchte sodann den Brunnen zu Bath mit Erfolg. Aber bald kamen die Symp-

Digitized by Google

tomen wieder mit ihrer gewöhnlichen Heftigkeit, und Hume, reiſete nach Edinburg zurück, und gab den folgenden Tag nach ſeiner Ankunft daſelbſt ſeinen Freunden, unter welchen Ferguſon, Home und Blair waren, eine Art von Abſchiedsmahlzeit. Der Tod nahete ſich ſichtbar und regelmäſsig — man ſahe ihn langſam ſterben. Aber ſeine Heiterkeit verminderte ſich nicht. Er ſtarb den 25ten Auguſt 1776.

3. Diejenigen ſeiner Schriften, worin er ſein philoſophiſches Syſtem, in ſehr ſubtilen ſkeptiſchen Unterſuchungen und in einem dennoch ſehr anlockenden, unnachahmlich ſchönem Vortrage (Pr. 18. 36. C. 884.), aufſtellte, ſind:

A Treatiſe of human nature being an attempt to introduce the, experimental method of reaſoning into moral ſubjects. London 1739. 40. III. Vol.

Seine Unterſuchungen in dieſem Werke ſind ſichtbar durch die Syſteme des Locke und Berkeley veranlaſst worden. Er wählte, wie dieſe ſeine Vorgänger, den empiriſchen Weg, und wurde dadurch auf einen philoſophiſchen Skepticismus geleitet, den er ſehr conſequent und angenehm vorträgt. In dem erſten Bande handelt er vom menſchlichen Verſtande, im zweiten von den Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften, im dritten von der Moral. Dies Werk iſt jetzt in England ſehr ſelten, und wird daſelbſt zu einem hohen Preiſe verkauft. Jakob hat es durch ſeine Überſetzung in Deutſchland bekannter gemacht, unter dem Titel: David Hume über die menſchliche Natur, aus dem Engliſchen, nebſt kritiſchen Verſuchen zur Beurtheilung dieſes Werks von L. H. Jakob, 3 Bde. Halle 1790 — 92.

Digitized by Google

Eſſays moral and political. P. I. Edinburg 1742. 8.

Er ſpricht in dieſen Verſuchen, unter andern, von dem Urſprunge und den erſten Principien einer Regierung, von bürgerlicher Freiheit, von der Würde und Schwäche der menſchlichen Natur, von der Delicateſſe des Geſchmacks und der Leidenſchaft, vom Aberglauben und Enthuſiasmus, von Beredſamkeit, von der Denkart des Epikuräers, Stoikers, Platonikers und Skeptikers, von Polygamie und Eheſcheidung, von Nationalcharaktern und von der Regel des Geſchmacks. Franzöſiſch, Amſterdam 1758, 12. 2te Aufl. 1764.

Philoſophical Eſſays concerning human Underſtanding. London 1748. 8.

In dieſem Werke hat Hume den erſten Theil ſeines Tractats über die menſchliche Natur ganz neu umgearbeitet, und ihn in mehrere kleinere Verſuche vertheilt, dem Stil mehr claſſiſche Vollkommenheit, dem Räſonnement mehr Schärfe und Conſequenz gegeben und das Ganze abgekürzt. Franzöſiſch, Amſterdam 1758. 12. 2te Aufl. 1761. Deutſch unter dem Titel: David Hume's Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand, neu überſetzt von M. W. G. Tennemann, nebſt einer Abhandlung über den philoſophiſchen Skepticismus, von Reinhold. Jena, 1793. 8.

Political Discourses. Edinburg 1752. 8.

Es iſt eigentlich der zweite Theil ſeiner *Eſſays moral and political.* Unter andern unterſuchte er hierin das Geld und den geſellſchaftlichen Grundvertrag. Franzöſiſch, Amſterdam 1754. 12.

Inquiry concerning the Principles of Moral. London, 1752. 8.

Digitized by Google

Dies iſt eigentlich der zweite Theil ſeines Tractats über die menſchliche Natur. Franzöſiſch, Amſterdam, 1760. 12. Hume erklärte ſelbſt dieſe für die beſte von allen ſeinen Schriften.

Four diſſertations. 1. *The natural Hiſtory of Religion.* 2. *Of the Paſſions.* 3. *Of Tragedy.* 4. *Of the Standard of Taſte.* London, 1757. 8.

In der natürlichen Geſchichte der Religion machte Hume ſeine Religionszweifel bekannt. Franzöſich, Amſterdam, 1759. 12. 2. Bände. Deutſch, von Reſewitz, unter dem Titel: Vier Abhandlungen. 1) Die natürliche Geſchichte der Religion. 2) Von den Leidenſchaften. 3) Vom Trauerſpiele. 4) Von der Grundregel des Geſchmacks; von David Hume. Quedlinburg und Leipzig 1759. 8. Ich habe überall die franzöſiſche Überſetzung benutzt.

Nach ſeinem Tode kamen noch heraus:

The Life of D. Hume written by himſelf. London 1777. 8. und

Dialogues concerning the Natural Religion. London 1779. 8. Deutſch, von Platner. Leipzig, 1781. 8.

Die meiſten Leſer fanden in dieſer Schrift den Atheismus, aber der Zweck derſelben iſt offenbar ſkeptiſch.

Eſſays on ſuicide and the immortality of the ſoul, by D. Hume — A new edition. London, 1789.

Dies Werk iſt von Hume, er hat es aber nie anerkannt und in ſeine Werke aufgenommen.

Humes Verſuche ſind ins Deutſche überſetzt, unter dem Titel: Vermiſchte Schriften, 4 Theile, Leipzig, 1756. 1756. 1766.

Digitized by Google

4. Von diesem Hume sagt nun Kant (Pr 7.): „Seit Lockes und Leibnitzens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrössert worden. Ich habe schon im Artikel: *a priori* 9 u. 10. gezeigt, dass Hume alle Erkenntniss *a priori* leugnet. Der Artikel: Dependenz, 3. enthält Humes ganze Gedankenfolge über den empirischen Ursprung der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, s. auch Gewohnheit.

5. Hätte Hume recht, dass es überhaupt keine Erkenntniss *a priori* gebe, so wäre der Empirismus die einzige Quelle der Principien, und es gäbe gar keine Metaphysik oder Wissenschaft solcher Erkenntnisse *a priori*, die nicht, wie die Logik, die bloße Form zu denken, sondern einen gewissen *a priori* entspringenden Inhalt, also Gegenstände *a priori*, betreffen. Gleichwohl nannte Hume diese seine alle Metaphysik zerstörende Philosophie selbst Metaphysik, und legte ihr einen hohen Werth bei. Er zog sie sogar nebst der Moral der Mathematik und Naturwissenschaft weit vor. Der scharfsinnige Mann sahe aber hier bloss auf den negativen Nutzen, den solche Untersuchungen nothwendig haben müssten. Dieser besteht nehmlich darin, dass die übertriebenen Ansprüche der speculativen Vernunft durch sie gemässigt, und so die vielen endlosen und zur Verfolgung Anderer reizenden Streitigkeiten, die das Men-

ſchengeſchlecht verwirren, gänzlich aufgehoben werden. Aber er verlor darüber den poſitiven Schaden aus den Augen, der daraus entſpringt, wenn der Vernunft die wichtigſten Ausſichten (auf Gott, Freiheit und Unſterblichkeit) genommen werden, nach denen allein ſie dem Willen das höchſte Ziel ſeiner Beſtrebungen (Tugend und Glückſeligkeit) ausſtecken kann (P. 9.*) 26. 95. 98. M. I, 176.).

Ferner bedachte Hume nicht, daſs daraus der härteſte Skepticismus auch in Anſehung der ganzen Naturwiſſenſchaft entſteht. Denn wir können nach ſeinen Grundſätzen niemals aus gegebenen Beſtimmungen der Dinge, in ſo fern ſie exiſtiren, auf eine Folge ſchlieſsen, weil dazu die Nothwendigkeit in der Verknüpfung der Urſache mit ihrer Wirkung erforderlich wäre, welche Hume von dieſer Verknüpfung leugnete. Ja bei keiner Begebenheit könnte man ſagen, es müſſe etwas vor ihr vorhergegangen ſeyn, worauf ſie nothwendig folgte, d. i. ſie müſſe eine Urſache haben. Dieſes gründet aber den Skepticismus aufs feſteſte und macht ihn unwiderleglich (P. 88. ff. M. II., 235.).

Die reine Mathematik war ſo lange noch gut weggekommen, weil Hume ſich einbildete, daſs ſie nur darum *a priori* ſeyn könne, weil ſie auf dem Satze des Widerſpruchs beruhe. Ihre Natur, und ſo zu reden ihre Staatsverfaſſung, gründe ſich nehmlich auf ganz andere Principien, als andere ſeyn ſollende Erkenntniſſe *a priori*. Er theilte noch nicht ſo förmlich und allgemein als Kant alle Sätze in ſynthetiſche und analytiſche ab (ſ. Analytiſches Urtheil und Mathematik), er wuſste von dieſen Benennungen noch nichts. Allein er macht doch einen ſolchen Unterſchied unter den Erkenntniſſen *a priori*, daſs es eben ſo viel iſt, als ob er geſagt hätte, Mathematik enthält bloſs analytiſche Sätze *a priori*.

Nun irrte er hierin gar ſehr, und dieſer Irrthum hatte auf ſeinen ganzen Begriff entſcheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geſchehen, ſo hätte er ſeine Frage, wegen des Urſprungs ſynthetiſcher Urtheile *a priori*, auch auf die Mathematik ausgedehnt. Alsdann aber hätte er ſeine metaphyſiſchen Sätze keinesweges auf bloſse Erfahrung gründen können, weil er ſonſt die Axiomen der Mathematik ebenfalls der Erfahrung und damit dem Skepticismus hätte unterwerfen müſſen, welches zu thun er viel zu viel Einſicht hatte. Und ſo wäre der ſcharfſinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müſſen, mit welchen ſich Kant beſchäftigt hat (Pr. 34. ff. M. II. 177. 236. P. 27. 90. ff. C. 128.).

6. So übereilt und unrichtig auch Humes Folgerung (alle vorgeblich *a priori* beſtehende Erkenntniſſe wären nichts als falſchgeſtempelte gemeine Erfahrungen), ſo war ſie doch wenigſtens auf Unterſuchung gegründet. Dieſe Unterſuchung aber wäre es wohl werth geweſen, daſs ſich die guten Köpfe ſeiner Zeit vereinigt hätten, ſeine Aufgabe (wie Erkenntniſs *a priori* möglich ſei) glücklicher aufzulöſen. Das würde gewiſs eine gänzliche Reform der Metaphyſik hervorgebracht haben (Pr. 9. f.).

7. Allein das der Metaphyſik von jeher ungünſtige Schickſal wollte, daſs er von keinem verſtanden wurde. Seine berühmteſten Gegner waren **Reid, Oswald, Beattie** und **Prieſtley**.

a. D. **Thomas Reid** hat folgende Schriften herausgegeben:

Inquiry into the human mind on the principles of common ſenſe 3. *edit.* London, 1769. 8.

Digitized by Google

Eſſays on the intellectual powers of man, Edinburgh, 1785. 4.

Eſſays on the active powers of mon, Edinburgh, 1788. 4.

Die erſte Schrift iſt Leipzig 1782. gut und mit einer leſenswerthen Vorrede überſetzt. Er ſtellte gewiſſe von der Erfahrung unabhängige Principien in der menſchlichen Seele auf, nach welchen der menſchliche Verſtand ſowohl bei dem ſchärfſten Denken, als auch bei den gewöhnlichſten Urtheilen des gemeinen Lebens verfahre. Dieſe Principien ſchildert er als inſtinctartig, und nennt ſie zuſammengenommen den gemeinen Menſchenverſtand. Er beſchuldigt die Descartes und Malebranche, die Locke und Berkeley und am meiſten Hume, daſs ſie dem gemeinen Menſchenverſtande einen öffentlichen Krieg angekündigt hätten, wodurch ſie ihn wohl eine Zeitlang hätten in Verwirrung bringen, aber unmöglich beſiegen können. Reid ſucht den Grund des Übels in der Lehre von den Ideen (ſ. *A priori* 10.). Er leugnet, was Locke, Berkeley und Hume behauptet hatten, daſs jeder Gegenſtand unſers Denkens (den jene Philoſophen Idee nennen) eine Copie von einem erhaltenen Eindruck ſei. Auch er unterſcheidet Ideen, Senſationen oder Eindrücke, und Objecte, von denen die Senſationen Zeichen ſeien. Aber er behauptet, daſs gewiſſe Vorſtellungen mit dem Glauben an die Exiſtenz der Objecte, auf welche ſie ſich beziehen, unzertrennlich verbunden ſeien. Eine gegenwärtige Senſation bringe alſo den Glauben an die gegenwärtige Exiſtenz eines Objects, und das Gedächtniſs den Glauben an eine vergangene Exiſtenz hervor. Diejenigen Vorſtellungen, welche die Einbildungskraft erzeugt, ſeien mit gar keinem Glauben verbunden. Dieſer Glaube ſei ein ſimpler Actus der Seele, der eben ſo wenig erklärt werden könne, als was

Digitized by Google

Sehen und Hören iſt, und warum wirs glauben, daſs zweimal zwei vier iſt. Er ſei einmal in unſrer Natur gegründet, eben ſowohl als andere urſprüngliche Gattungen von Evidenzen, die nicht von einander abhängen, nicht in einander aufgelöſet werden können. Für oder wider ſolche Evidenzen mit Vernunftgründen zu ſtreiten, ſei ungereimt. Es ſeien erſte Principien, die nicht in das Gebiet der Vernunft, ſondern des gemeinen Menſchenverſtandes gehören. Eben ſo werden alle Menſchen durch die Einrichtung ihrer Natur gedrungen, an ein empfindendes und denkendes Weſen oder an einen Geiſt zu glauben, der fortfährt, ein und daſſelbe Ich zu ſeyn, wenn auch alle ſeine Ideen und Eindrücke verändert werden. Niemand weiſs, wie er zu dieſem Begriffe gekommen iſt, er geht vor allem Räſonnement, vor aller Erfahrung, vor allem Unterrichte voran, und wir können uns auch durchaus nicht von demſelben losmachen. Die verſchiedenen Gattungen von Gerüchen, von Tönen, von Geſchmack und gewiſſe Affectionen des Sehnervens erregen die ihnen eigenthümlichen Senſationen, die mit dem Glauben an äuſsere Exiſtenz verbunden ſind. Eine harte Subſtanz erzeugt die Senſation der Härte und den Glauben an etwas Hartes. Der Unterſchied zwiſchen *qualitatibus primariis* (den Eigenſchaften der erſten Gattung) und *ſecundariis* (den Eigenſchaften der zweiten Gattung, ſ. Berkley 4. I., d.) der Cörper iſt in unſerer Natur gegründet. Die *primariae* werden bei den *ſecundariis* vorausgeſetzt. Wie die Vorſtellungen von jenen in uns kommen, dies iſt uns unerklärlich. Sie beziehen ſich auf keine beſtimmte Senſation, noch auf eine beſtimmte Operation unſerer Seele — ſie ſind das Werk der Natur.

b. D. Jakob Beattie, Profeſſor der Philoſophie und Logik auf der Univerſität zu Aberdeen, gab heraus:

Digitized by Google

Eſſays on the nature and immutability of truth. 5. *Edit.* London, 1774. Deutſch, Leipzig, 1777. und in ſeinen Werken, 2. Bde. Leipzig, 1779. u. 80.

Er geht von denſelben Grundſätzen mit Reid aus, von gewiſſen inſtinctartigen Principien der Wahrheit im Menſchen. Beattie und Hume waren Feinde, der erſte fand aber auch in Groſsbritanien einen ſehr groſsen Beifall unter Perſonen aus allen Ständen. Er betrachtete den gemeinen Menſchenverſtand als eine beſondere Art von Inſtinct. Es iſt nach ihm unmöglich, Jemand die beſondere Empfindung mitzutheilen, welche die Operation dieſes Vermögens begleitet, wenn ihm die Natur ſolche verweigert hat. Er macht den gemeinen Menſchenverſtand auch zur Regel der moraliſchen Verbindlichkeit, und ſchlieſst nicht undeutlich alle Operationen der Vernunft dabei aus. Er baut die Hoffnung eines zukünftigen Lebens zuletzt auf eben das Princip des gemeinen Menſchenverſtandes (*common ſenſe*), auf welchem bei ihm alle Wahrheit und Gewiſsheit beruhet. Auf eben dieſem Fundamente ruht bei ihm die moraliſche Freiheit.

c. Oswald gab heraus:

An appeal to common ſenſe in behalf of religion Vol. I. Edinburgh, 1776. *Vol. II.* 1772.

Er entwickelt hier überhaupt mehrere Lehren der vorhergehenden weiter, um den Skepticismus zu verbannen, und den Glauben an die Hauptwahrheiten (*primary truths*) feſtzuſetzen. Hume, ſagt er, und andere neuere Weltweiſen haben die natürlichen Empfindungen des Menſchengeſchlechts, z. E. den Glauben, lieber auf die ſubtilſte und künſtlichſte Art analyſiren, als einen beſondern

Sinn für dieſelben in unſrer Natur annehmen wollen. Shaftsbury, Hutcheſon, Smith haben auf verſchiedene Gefühle des menſchlichen Herzens aufmerkſam gemacht, die eigentlich bloſs Theile des gemeinen Menſchenverſtandes (*common ſenſe*) ſind. Dieſer innere Sinn entſcheidet über alle erſten Wahrheiten mit eben der unzweifelhaften Gewiſsheit, mit welcher wir über ſinnliche Objecte vermittelſt unſrer Sinnorgane entſcheiden. Die erſten Wahrheiten der Religion und Moral ſind eben ſowohl Objecte dieſes Gemeinſinnes (*common ſenſe*), als andere erſte Wahrheiten. Unſere Kenntniſs dieſer Wahrheiten iſt weder von der Senſation noch von der Reflexion abzuleiten, ſondern von eben jenem den vernünftigen Weſen eigenthümlichen Sinne. Es iſt leicht, diejenigen Wahrheiten, welche die Autorität dieſes Gemeinſinnes für ſich haben, von andern zu unterſcheiden. Jene haben ihre Evidenz in ſich ſelbſt, dieſe nehmen ſie von andern Wahrheiten her. Wer jene im Ernſte bezweifelt, iſt entweder ein Thor oder ein Wahnſinniger. Die Verſchiedenheit der Meinungen unter den Menſchen läſst ſich wohl mit der Exiſtenz eines ſolchen innern Sinnes vereinigen. Vorurtheile und Leidenſchaften können ihn unterdrücken, aber nicht auslöſchen. Gewiſſe Axiomen müſſen wir ohne weitern Grund glauben; wenn wir uns nicht der Unvernunft ſchuldig machen wollen. Die Exiſtenz Gottes, ſeiner Eigenſchaften, ſeiner Einheit, der Begriff von der Schöpfung den uns die Schrift giebt, die Moralität und ein zukünftiges Gericht ſind ſolche Axiomen. Beſondere Veranſtaltungen der Vorſehung (Wunder) können ohne die geringſte Störung allgemeiner Geſetze ſtatt finden.

d. D. Joſeph Prieſtley ſchrieb:

An examination of Dr. Reids Inquiry etc. Dr. Beattie's etc. and Oswald's Appeal

Digitized by Google

etc. by Joſeph Prieſtley, L. L. D. F. R. S. London 1774.

Er trat in dieſer Schrift gegen Hume's drei vorhergehende Schottiſche Gegner auf, und ſuchte gegen ſie die Rechte der Vernunft und des Räſonnements zu retten. Er warf ihnen vor, daſs ſie mit ihren inſtinctartigen Principien in der menſchlichen Natur eigentlich gar nichts erklären, ſondern bloſs eben ſo viele *qualitates occultas* angeben. Sehr richtig bemerkte er, daſs die Behauptung einer ſo groſsen Menge unabhängiger, willkührlicher, inſtinctartiger Principien alle weitere Unterſuchung abſchneide, und den philoſophiſchen Geiſt unterdrücke. Er fand in Reids Unterſuchung vorzüglich folgende Fehler:

α. Weil er keine Ähnlichkeit zwiſchen Objecten und Ideen bemerke, ſo ſchlieſse er, daſs die letztern nicht durch die erſtern hervorgebracht werden können;

β. Weil er keine nothwendige Verbindung zwiſchen Senſationen und Objecten einſehe, und alſo weder die Realität der äuſsern Objecte noch der Seele demonſtriren könne, ſo verwerfe er die ganze Lehre von den Ideen, und nehme zu willkührlichen Inſtincten ſeine Zuflucht;

γ. Er nehme für zugeſtanden an, daſs unſere Ideen keine Exiſtenz haben, wenn wir uns derſelben nicht bewuſst und nicht aufmerkſam auf dieſelben ſind;

δ. Er confundire das Vermögen der Senſation mit den Ideen der Senſation;

ε. Weil wir den Mechanismus nicht kennen, durch welchen eine Veränderung oder eine Reihe von Veränderungen in unſerm Gemüth

Digitized by Google

hervorgebracht werde, ſo ſchlieſse er, daſs dieſe Veränderungen durch inſtinctartige Principien hervorgebracht werden;

3. Indem er vorausſetze, daſs gewiſſe Beſtimmungen oder Bewegungen des Gemüths vor der Erfahrung vorangehen, ſo ſchlieſse er, daſs ſie inſtinctartig ſeien.

Überhaupt machen dieſe Philoſophen durch ihren Gemeinſinn die Wahrheit zu etwas, das ſich bloſs auf uns bezieht, und ihr Syſtem läſst kein Berufen auf die Vernunft zu. Es iſt auch wider allen Sprachgebrauch, das Vermögen, durch welches wir die Wahrheit erkennen, einen Sinn (*ſenſe*) zu nennen. Ein Sinn bezieht ſich auf Gefühle, die immer bloſs relativ ſind, und durch welche man nichts über die Natur der Dinge beſtimmen will — die Wahrheit aber iſt etwas abſolutes.

Eberhard bemerkte ſchon (vermiſchte Schriften 1. Thl. Halle 1784, S. 137 — 176, zu Ende dieſer Abhandlung), daſs Beattie, Reid und Oswald, indem ſie den auf dunkeln Gefühlen gegründeten Urtheilen die Gültigkeit der Axiome geben, theils zu einer feinen Schwärmerei, theils zu einer Art Skepticismus leiten.

Einige Jahre nachher gab Prieſtley auch gegen Hume heraus:

Letters to a philoſophical unbeliever Part. I. Containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and eſpecially thoſe contained in the writings of Mr. Hume. By Joh. Prieſtley, Bath 1780. Deutſch, Leipzig 1782.

Digitized by Google

Er misverſteht aber Hume ſehr oft und widerlegt ihn mehr mit Declamationen und Machtſprüchen, als mit Gründen. Auch

Dugald Stewart, Profeſſor der Moralphiloſophie auf der Univerſität zu Edinburg, ſchrieb

Elements of the philoſophy of the human mind. By Dugald Stewart, Profeſſor of moral philoſophy in the Univerſity of Edinburgh, London 1792. 4.

Er folgt noch meiſt Reids Grundſätzen, nur mit der Einſchränkung, daſs er Hume's Ideen über die Verknüpfung durch Urſache und Wirkung für gegründeter hält, als ihm ſeine Gegner eingeſtanden hatten, zugleich aber behauptet, daſs die beſcheidene Anwendung derſelben dem Deismus mehr günſtig als nachtheilig ſei. Er glaubt, daſs wir wirklich niemals erweiſen können, daſs das, was in der Natur verbunden ſei, nothwendig verknüpft ſei, ſchlieſst aber eben daraus, daſs uns die Natur auf den Glauben an eine Gottheit leite, wozu uns auch die Geſetze unſers Denkens und die zweckmäſsige Einrichtung der Natur hintrieben.

Dieſe hiſtoriſche Nachricht von Hume und ſeinen Gegnern iſt gröſstentheils ein Auszug aus Stäudlins Geſchichte und Geiſt des Skepticismus. 2. Bd. VI. Periode, S. 137 — 247.

Humes Gegner verfehlten überhaupt den Punct ſeiner Aufgabe:

> wird der Begriff der Urſache durch die Vernunft *a priori* gedacht, oder nicht?

Sie nahmen immer an, er geſtehe das erſtere zu, da er doch das letztere behauptete, und das er-

Digitized by Google

ſtere bezweifelte. Dagegen bewieſen ſie ihm mit groſser Heftigkeit und mehrentheils mit groſser Unbeſcheidenheit, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war:

> daſs der Begriff der Urſache richtig, brauchbar und in Anſehung der ganzen Naturerkenntniſs unentbehrlich ſei?

Sie verkannten alſo ſeinen Wink zur Verbeſſerung:

> den Begriff der Urſache nicht ohne Critik zu gebrauchen, und zu unterſuchen, ob er auch wohl eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt ſei;

und ſo blieb in der Metaphyſik alles in ſeinem alten Zuſtande, als ob nichts geſchehen wäre. Es war ja nur die Rede

> von dem Urſprunge des Begriffs der Urſache,

nicht aber

> von der Unentbehrlichkeit deſſelben im Gebrauche.

Wäre dieſer Urſprung nur ausgemittelt worden, ſo würde es ſich wegen der Bedingungen ſeines Gebrauchs, und des Umfangs, in welchem er gültig ſeyn kann, ſchon von ſelbſt gegeben haben (Pr. 10. f.).

8. Hume's Gegner hätten aber, um ſeiner Aufgabe ein Genüge zu thun, ſehr tief in die

Natur der Vernunft eindringen müſſen. Dies war ihnen nun nicht gelegen, denn ſonſt würden ſie ihn nicht ſo oberflächlich abgefertigt haben. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einſicht trotzig zu thun, nehmlich die Berufung

auf den gemeinen Menſchenverſtand.

In der That iſts eine groſse Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es auch genannt hat, ſchlichten) Menſchenverſtand zu beſitzen. Aber man muſs ihn durch Thaten beweiſen. Dieſe Thaten beſtehen darin, daſs dasjenige, was man denkt und ſagt, auch überlegt und vernünftig iſt. Dadurch aber beweiſet man ſeinen geraden Menſchenverſtand nicht, daſs, wenn man nichts Kluges zu ſeiner Rechtfertigung vorzubringen weiſs, man ſich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einſicht und Wiſſenſchaft auf die Neige gehen, alsdann, und nicht eher, ſich auf den gemeinen Menſchenverſtand zu berufen, das iſt eine von den ſubtilen Erfindungen neuerer Zeiten. Der ſchaalſte Schwätzer kann es bei dieſem Princip mit dem gründlichſten Kopfe aufnehmen, und es mit ihm aushalten. So lange aber noch ein kleiner Reſt von Einſicht da iſt, wird man dieſe Nothhülfe nicht ergreifen. Dieſe Appellation (z. B. eines Oswalds, ſ. 7, c) iſt auch, beim Lichte beſehen, bloſs eine Berufung auf das Urtheil der Menge. Der Philoſoph erröthet aber über dies Zuklatſchen, nur der populäre Witzling triumphirt darüber, und thut darauf trotzig. Hume konnte auf einen geſunden Verſtand gewiſs eben ſowohl Anſpruch machen, als Beattie. Überdem hatte der erſtere noch etwas, was der letztere nicht beſaſs, eine critiſche Vernunft. Er verſtand es nehmlich, den gemeinen Verſtand in Schranken zu halten, damit er ſich nicht in Speculationen verſtiege, weil er da mit ſeinen Grundſätzen nicht fortkommen kann. Er lehrte alſo

den gemeinen Verſtand, daſs er nichts entſcheiden müſſe, wenn bloſs von Speculationen die Rede ſei, weil er ſich über ſeine Grundſätze nicht zu rechtfertigen verſtehe. Denn nur dann wird der geſunde*) Verſtand ein ſolcher bleiben, wenn er ſich beſcheiden innerhalb der Grenzen der Erfahrung hält, weil er ſonſt ein ſpeculativer Verſtand wird, mit Grundſätzen, die für die Speculation keine Gültigkeit haben. Meiſſel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, und ſind alsdann ſehr brauchbare Werkzeuge; aber zum Kupferſtechen muſs man die Radirnadel brauchen. So ſind gemeiner Verſtand ſowohl, als ſpeculativer brauchbar; beide aber in ihrer Art, keiner von beiden ſtatt des andern. Der ſogenannte geſunde Verſtand iſt unentbehrlich, wenn es auf Erfahrungsurtheile ankömmt; der ſpeculative Verſtand aber, wo im Allgemeinen, aus bloſsen Begriffen geurtheilt werden ſoll. In der Metaphyſik hat der ſogenannte geſunde Verſtand ganz und gar kein Urtheil, vielmehr iſt er in dieſem Felde ein ſehr ungeſunder Verſtand (oder verdient den Namen des geſunden Verſtandes dann nur *per antiphraſin*, d. i. der Name bedeutet das Gegentheil) (Pr. 12. f.).

9. Die Erinnerung des David Hume:

daſs ſich kein einziger Fall angeben laſſe, wo man *a priori* zur Erkenntniſs des Verhältniſſes gelange, welches zwiſchen einer Urſache und ihrer Wirkung iſt (*Eſſais ſur l'Entend. hum. IV. Eſſ. I.*)

---

*) Beſſer ſagt man der gemeine Verſtand, denn der ſpeculative iſt nicht etwa ein ungeſunder Verſtand.

Digitized by Google

war nun dasjenige, was Kant vor vielen Jahren den dogmatiſchen Schlummer unterbrach. Dieſe Behauptung des Hume, die derſelbe für allgemein und ohne alle Ausnahme hielt, gab Kants Unterſuchungen im Felde der ſpeculativen Philoſophie eine ganz andere Richtung. Kant war weit entfernt, Hume in Anſehung ſeiner Folgerungen:

> daſs der Schluſs von der Exiſtenz des einen Dinges auf die Exiſtenz des andern ſich bloſs auf Gewohnheit gründe (Eſſ. V. I.); daſs die Erkenntniſs aller Naturgeſetze aus der Erfahrung entſpringe (Eſſ. IV. I.) u. ſ. w. (ſ. Aufgabe, 9. und Diſciplin, 12. ff.)

Gehör zu geben. Dieſe Folgerungen rührten bloſs daher, daſs ſich Hume ſeine Aufgabe (ſein *crux metaphyſicorum*, d. i. ſeinen ſchwer aufzulöſenden metaphyſiſchen Zweifelsknoten Pr. 100.):

> wird der Begriff der Urſache durch die Vernunft *a priori* gedacht oder nicht?

nicht im Ganzen, oder in ihrer Allgemeinheit:

> wird überhaupt ein Begriff durch die Vernunft *a priori* gedacht oder nicht?

verſtellete. Er fiel nur auf einen Theil derſelben, der keine Auskunft geben kann, wenn man nicht das Ganze in Betrachtung ziehet. Wenn man aber von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlaſſen hat (wie Kant mit Hume's Gedanken that), ſo kann man wohl hoffen, es damit weiter zu bringen (Pr. 13.).

Digitized by Google

10. Kant verſuchte alſo zuerſt, ob ſich Hume's Einwurf:

> daſs ſich keine Urſache *a priori* erkennen laſſe,

nicht allgemein vorſtellen laſſe. Er fand bald, daſs der Begriff der Verknüpfung von Urſache und Wirkung bei weitem nicht der einzige ſei, durch den der Verſtand *a priori* ſich Verknüpfungen der Dinge denkt, ſondern

> daſs Metaphyſik ganz und gar aus ſolchen Verknüpfungen *a priori* beſtehe.

Kant ſuchte ſich nun der Anzahl dieſer Verknüpfungen zu verſichern, und dieſes gelang ihm auch nach Wunſch, er fand dieſe Anzahl aus einem einzigen Princip, daſs es nehmlich zwölf ſolcher Verknüpfungen geben müſſe, weil es nehmlich eben ſo viel weſentlich verſchiedene Arten zu urtheilen giebt, und jede Art zu urtheilen nichts anders als eine ſolche Verknüpfung iſt.

Kant ging hierauf an die Deduction dieſer Verknüpfungen, von denen jede durch einen Begriff gedacht werden kann. Das heiſst, Kant verſicherte ſich nun, daſs dieſe zwölf Begriffe (Kategorien) nicht von der Erfahrung abgeleitet werden müſſen, wie Hume behauptet hatte, ſondern daſs Erfahrung ſich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume ſich niemals einfallen lieſs (Pr. 102.). Er fand, daſs ſie der Verſtand bei allem Denken und Erkennen gebraucht, daſs ſie alſo durch die Natur des Verſtandes ſelbſt gegeben werden, und alſo aus dem reinen (von aller Erfahrung unabhängigen, vielmehr erſt alle Erfahrung möglich machenden) Verſtande entſpringen. Dieſe Deduction war dem

ſcharfſinnigen Hume unmöglich vorgekommen, ja es war vor Hume nicht einmal einem Philoſophen die Frage eingefallen:

> kann man zeigen, daſs es Begriffe *a priori* gebe oder nicht?

Und dennoch bediente ſich Jedermann getroſt dieſer Begriffe, ohne ſich um ihren Urſprung, und ob ſie auch gültig gebraucht würden, zu bekümmern. Dieſe Deduction, oder Nachweiſung des Urſprungs und der Gültigkeit der Begriffe *a priori*, war ſehr ſchwer zu finden. Ja es war das ſchwerſte, was jemals zum Behuf der Metaphyſik war unternommen worden, und die bisherige Metaphyſik konnte ihm dazu nicht die mindeſte Hülfe leiſten. Denn die Deduction jener Begriffe ſollte es erſt ausmachen, ob auch eine Metaphyſik, oder eine Wiſſenſchaft von Erkenntniſſen *a priori* möglich ſei. Es gelang alſo Kant mit der Auflöſung des Humiſchen Problems nicht nur in einem beſondern Fall, ſondern in Abſicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft. Und nun konnte er ſichere, obgleich immer nur langſame Schritte thun, die reine Vernunft ganz kennen zu lernen. Denn er muſste ſowohl die Gränzen, als den Inhalt der reinen Vernunft vollſtändig und nach allgemeinen Principien zu beſtimmen ſuchen. Das war nehmlich dasjenige, was nöthig war, um das Syſtem der Metaphyſik nach einem ſichern Plan aufzuführen (P. 13. ff.), ſ. Deduction, 2.

Hume nahm die Gegenſtände der Erfahrung für Dinge an ſich ſelbſt; folglich war auch ſeine Behauptung ganz richtig, daſs man unmöglich *a priori* wiſſen könne, was eine Urſache für Wirkungen hervorbringen werde, und daſs folglich keine nothwendige Verknüpfung zwiſchen einer Urſache und ihrer Wirkung ſeyn könne. Denn von Dingen an ſich ſelbſt kann es keine Erkenntniſs *a priori* geben (M. II., 237. P. 92.).

Digitized by

11. Kant beſorgte mit Recht, daſs es ſeiner Ausführung des Humiſchen Problems in der möglichſten Erweiterung deſſelben (nehmlich der Critik der reinen Vernunft) eben ſo gehen möchte, als es dem Problem ſelbſt erging. Denn als Hume daſſelbe zuerſt aufſtellte, verſtand Niemand ſeine Aufgabe. Und Kants Ahndung traf ein, man beurtheilte die Critik der reinen Vernunft unrichtig, weil man ſie nicht verſtand. Man verſtand ſie aber nicht, weil man das Buch zwar durchblätterte, aber nicht durchzudenken Luſt hatte. Man hatte endlich nicht Luſt, das Werk durchzudenken, weil es trocken, dunkel, allen gewohnten Begriffen widerſtreitend und überdem weitläuftig iſt. Es iſt freilich unerwartet, von Philoſophen Klagen über Mangel an Popularität zu hören, da ihr Geſchäft eben die Speculation iſt. Und wie kann man nach Unterhaltung fragen und auf Gemächlichkeit ſehen, wenn es um die Exiſtenz einer geprieſenen und der Menſchheit unentbehrlichen Erkenntniſs ſelbſt zu thun iſt. Eine ſolche Erkenntniſs kann nur nach den ſtrengſten Regeln einer ſchulgerechten Pünctlichkeit ausgemacht werden, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Man klagte endlich auch über die Dunkelheit, welche in der Critik der reinen Vernunft herrſche. Dieſe rührte zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans her, bei welcher man die Hauptpuncte nicht wohl überſehen kann, auf die es bei der Unterſuchung ankömmt. Kant fand dieſe Beſchwerde gerecht, und ſuchte dieſer Dunkelheit durch die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können, Riga, 1783, abzuhelfen (Pr. 15. f.).

12. Hume machte in ſeiner natürlichen Geſchichte der Religion, beſonders aber in den nach ſeinem Tode herausgekommenen Dialo-

gen über die natürliche Religion ſeine ſkeptiſchen Zweifel bekannt. Er macht in der Perſon des Philo, den Hume ſelbſt zu repräſentiren ſcheint, eine lange Reihe von Einwürfen gegen die Religion. Er ſpricht mit Beſcheidenheit und Billigkeit, und ſcheint nicht einmal alle die Vortheile zu benutzen, die er ſeinen Gegnern abgewinnen könnte. Seine Gegner ſagen nichts offenbar Ungereimtes. Die ganze Unterredung wird mit groſsem Anſtande und im Tone der guten Geſellſchaft geführt. Aber Philo ſtreitet doch mit weit mehr Scharfſinn und Kenntniſs, und ſeine Antagoniſten geben ihm ſelten eine befriedigende Antwort. Philo geht zwar zum Deismus über, aber er erklärt alle Streitigkeiten zwiſchen Deiſten und Atheiſten am Ende für Wortſtreit, und leugnet die Wirkungen auf Moral und Sittlichkeit. Ein nachdenkender Leſer wird durch dieſe Schrift auf das Reſultat geleitet werden: wir können zwar nicht wohl ohne alle Religion ſeyn, aber ſobald wir ſie nach ihrem Fundamente und nach ihren Wirkungen philoſophiſch unterſuchen wollen, ſo ſtellen ſich uns unwiderlegliche Einwürfe dar, und der Glaubige meint nur mehr zu glauben, als der Zweifler. Dieſe Dialogen enthalten eigentlich wieder die Gründe, die ſchon in der Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand wider die Religion vorgetragen worden waren, aber auſserdem noch andere; auch werden darin manche Beweiſe der natürlichen Theologie, die Hume vorher nicht ausdrücklich angegriffen hatte, in ihrer Schwäche dargeſtellt. Die vielen feinen Bemerkungen über die Geſchichte religiöſer Begriffe und des religiöſen Skepticismus ſind nicht der ſchlechteſte Theil dieſer Schrift (Pr. 177.).

13. Humes Einwürfe wider den Theismus, oder die Ableitung der Zwecke der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Ab-

ſicht hervorbringenden (urſprünglich lebenden) verſtändigen Weſen, ſind ſehr ſtark. Ja, ſie ſind in gewiſſen, oder vielmehr allen gewöhnlichen Fällen unwiderleglich (Pr. 173.). Die Religion, läſst er einen Epikuräer ſagen (*Eſſ. ſur l'Entend. Eſſ.* II.), kann nicht auf Grundſätze der Vernunft gegründet werden; macht man damit den Verſuch, ſo erweckt man nur Zweifel.

Man will von der weiſen Ordnung in der Natur auf das Daſeyn einer intelligenten Urſache derſelben ſchlieſsen. Wenn wir aber von einer Wirkung auf ihre Urſache ſchlieſsen, ſo müſſen wir die letztere der erſtern ganz proportionirt denken. Wir dürfen alſo einer Urſache nicht mehr Eigenſchaften beilegen, als zur Hervorbringung der Welt erfordert wird. Auch dürfen wir ihr nicht das Vermögen beilegen, noch andere Wirkungen hervorzubringen. Die groſse Quelle unſrer Irrthümer über dieſen Gegenſtand und der ungemeſſenen Licenz in Conjecturen, denen wir uns überlaſſen, iſt, daſs wir uns unvermerkt an die Stelle des höchſten Weſens ſetzen, und ſchlieſsen, es müſſe in allen Fällen dieſelbigen Regeln beobachten, die wir uns an ſeiner Stelle als die beſten und vernünftigſten würden vorgeſchrieben haben.

Wir ſehen, Hume's gefährliche Argumente beziehen ſich auf den feinen Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er ſei von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn in ſich ſelbſt widerſprechend.

Aber, fährt Hume fort, auſserdem, daſs der ordentliche Lauf der Natur uns überzeugt, daſs ſie durch ganz andere Principien und Maximen regiert werde, als wir haben, iſt es evident allen Regeln der Analogie zuwider, von den Abſichten und Projecten der Menſchen auf die Abſichten und Projecte eines Weſens zu ſchlieſsen,

Digitized by Google

welches über die Menſchen ſo ſehr erhaben iſt. Allein es ergiebt ſich noch eine Schwierigkeit über dieſen Gegenſtand. Es iſt zweifelhaft, ob es möglich ſei, eine Urſache bloſs aus ihrer Wirkung zu erkennen; oder, um es anders auszudrücken, ob es eine Urſache von einer ſo beſondern und einzigen Natur geben könne, daſs ſie gar keine ihr parallele Urſache zulaſſe, und gar keine Beziehung, gar keine Ähnlichkeit habe mit den andern Objecten, die ſich unſrer Betrachtung darbieten. Wir können doch nur alsdann von einem Gegenſtande auf den andern ſchlieſsen, wenn die Arten beider Gegenſtände beſtändig mit einander verknüpft ſind. Giebt man uns nun eine ganz einzige Wirkung, die unter keiner bekannten Art begriffen werden kann, ſo iſt nicht abzuſehen, wie man eine Induction oder Conjectur über ihre Urſache machen könne. Und doch ſetzt man voraus, daſs das Univerſum eine Wirkung ſei, die einzig in ihrer Art iſt, und daſs es nichts gebe, was ihr parallel ſei; und hieraus ſchlieſst man ſodann auf die Exiſtenz einer Gottheit, welche eine eben ſo iſolirte Urſache, ohne etwas, das ihr parallel wäre, iſt.

Stäudlin Geſchichte und Geiſt des Skepticismus 2. B. II. Periode S. 137 — 247.

Hutcheſon.

Franz Hutcheſon, Doctor der Rechte und Profeſſor der Philoſophie zu Glasgow in Schottland, war den 8ten Auguſt 1694 im nördlichen Theile von Irland gebohren, und ſtudirte auch auf einer Akademie in dieſem Königreiche, wo er ſich mit einem mehr als gewöhnlichen Eifer und Fleiſse auf die ſcholaſtiſche Philoſophie legte. Im Jahr 1710 begab er ſich auf die Univerſität zu

Digitized by Google

Glasgow, und brachte es daſelbſt in der Philoſophie, der griechiſchen und lateiniſchen Sprache, der Theologie und andern Kenntniſſen ſo weit, als man es von einem ſo fähigen und ſorgfältig gebildeten Kopf erwarten konnte. Er hatte 6 Jahr auf der Univerſität zu Glasgow zugebracht, als er nach Irland zurück ging, und ſich den gewöhnlichen Prüfungen unterwarf, um in den geiſtlichen Stand zu treten; worauf ihm die Freiheit ertheilt wurde, unter den Presbyterianern zu predigen. Auf Erſuchen einiger Edelleute errichtete er eine Art von Privatakademie in Dublin.

2. Nachdem Hutcheſon ſeine Akademie ſieben bis acht Jahr mit groſsem Beifall unterhalten hatte, wurde er im Jahr 1729 nach Schottland als Profeſſor der Philoſophie auf der Univerſität zu Glasgow berufen. Er ſtarb daſelbſt 1747, im 53ſten Jahre ſeines Alters, und im 16ten ſeines Aufenthalts zu Glasgow.

3. Diejenigen ſeiner Schriften, worin er ſeine philoſophiſchen Ideen aufſtellte, ſind:

An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. London, 1726., gr. 8.

Der Lord Viſcount Moleswarth ſetzte ihn durch ſeine Critiken und Anmerkungen in den Stand, dieſe ſeine Unterſuchung zu verbeſſern und vollkommener zu machen; D. Synge, Lord-Biſchof von Elphin überſahe ebenfalls dieſe Schrift, und half dem Verfaſſer den allgemeinen Plan des Werks entwerfen.

Eſſay on the nature and guiding of Paſſions. London 1728., gr. 8. u. Lond. 1742. 8.

Digitized by Google

Letters of Hibernicus, enthalten einige philoſophiſche Abhandlungen, worin Hutcheſon auf eine andere, und der menſchlichen Natur anſtändigere Art, als Hobbes, die Urſachen des Lachens aufſuchte.

Synopſis Metaphyſicae, ontologiam et pneumatologiam complectens. Edit. 2. 1744. 8. Argentorati, 1771. 8.

Philoſophiae moralis inſtitutio compendiaria libris III. Edit. 2. auct. Glasg. 1745. 8. Engliſch, zweite Auflage. Glasgow, 1753. 12. mit beträchtlichen Zuſätzen.

Syſtem of moral Philoſophy in three Books. Glasgow 1755. Von ſeinem Sohn, einem Arzt gleiches Namens, herausgegeben, 2 Vol. gr. 4. wieder aufgelegt, 1780 — 1784. Deutſch, Leipzig, 1756. 2. Bde., in 8., welche Überſetzung ich hier benutzen will.

Vor dieſem Werke ſteht auch ſein Leben von Wilh. Leechmann, Doctor und Profeſſor der Theologie zu Glasgow, aus welchem die vorhergehenden Nachrichten von Hutcheſons Leben genommen ſind. Hutcheſon iſt uns hier merkwürdig wegen der Grundſätze in ſeinen Schriften über die Moral. Dieſe Grundſätze ſind in allen dieſen Schriften die nehmlichen, aber die Ordnung im Vortrage iſt ſehr verſchieden. Noch hat er herausgegeben:

Logicae compendium, praefixa eſt diſſertatio de philoſophiae origine ejusque inventoribus aut excultoribus praecipuis. Ad exemplar Glasguenſe. Argentorati, 1771. 8.

Dieſe Nachrichten von Hutcheſons Schriften ſind aus Adelungs Fortſetzung und Ergänzungen zu Jöchers Gelehrten-Lexico entlehnt.

4. Von dieſem Hutcheſon ſagt nun Kant (G, 91. *): „man müſſe das Princip der Theilnehmung an Anderer Glückſeligkeit, mit Hutcheſon, zu dem von ihm angenommenen moraliſchen Sinne rechnen.“ Folgendes iſt ein Auszug aus Hutcheſons Syſtem der Moralphiloſophie über dieſen Gegenſtand.

Unter den feinern Empfindungskräften des Menſchen iſt auch eine höhere, als alle übrigen, durch welche für ihn in den Handlungen die groſse Quelle ſeiner Glückſeligkeit zubereitet iſt, nehmlich diejenige, vermittelſt welcher er moraliſche Begriffe von Handlungen und Charaktern erhält. Auſser den Idioten (d. i. ſolchen, die ſtolz vorgeben, ſie wiſſen viel, was ſie doch nicht wiſſen,) gab es nie eine Art von Menſchen, welche alle Handlungen für gleichgültig angeſehen hätten. Sie finden alle den moraliſchen Unterſchied der Handlungen, ohne Abſicht auf den Vortheil oder Nachtheil, den ſie zu gewarten haben. Dieſe Empfindungskraft iſt das moraliſche Gefühl. Vermöge deſſelben bringt das Bewuſstſeyn unſrer edlen Neigungen und der daraus herfliefsenden Handlungen die angenehmſten Empfindungen des Beifalls und einer innerlichen Zufriedenheit, und die Bemerkung dieſer Neigungen und Handlungen an Andern ein inniges Gefühl des Beifalls und einen daher entſtehenden Eifer für ihre Glückſeligkeit in uns hervor. Wenn wir uns der entgegengeſetzten Neigungen und Handlungen ſelbſt bewuſst ſind, ſo fühlen wir ein Miſsfallen an uns ſelbſt; wenn wir ſie an Andern bemerken, ſo miſsbilligen wir ihre Gemüthsbeſchaffenheit.

Dieſes moraliſche Gefühl iſt allen Menſchen ge-

Digitized by Google

mein. Daſs aber der Grund der Moralität ein moraliſches Gefühl ſei, beweiſet Hutcheſon ſo:

Der Begriff der moraliſchen Güte liegt nicht darin,

I. daſs ſie uns vermittelſt der Sympathie Vergnügen verſchafft; oder daſs ſie das moraliſche Gefühl vergnügt. Denn die Tugenden der Menſchen unter den entfernteſten Völkern erhalten eben ſowohl unſern Beifall, als die Tugenden unſrer Freunde; und die Betrachtung der Tugend vergnügt uns, weil der Gegenſtand vortrefflich iſt; aber der Gegenſtand wird nicht darum für vortrefflich angeſehen, weil er uns vergnügt;

II. daſs ſie der handelnden oder urtheilenden Perſon Vortheil ſchafft; oder die Einbildung eines zukünftigen Vortheils. Wir achten eine Handlung um deswillen der Belohnung werth, weil ſie gut iſt, und wir halten ſie nicht deswegen für gut, weil ſie Belohnung verdient. Wir halten eine Handlung nicht darum für gut, weil ſie der handelnden Perſon das Vergnügen des eigenen Beifalls verſchafft, ſondern ſie verſchafft derſelben dieſes Vergnügen, weil ſie die Eigenſchaft hat, welche wir, vermöge der Beſchaffenheit dieſes Gefühls, billigen müſſen;

III. daſs die Neigungen und Handlungen mit dem göttlichen Willen oder Geſetz, oder auch mit der Wahrheit, oder endlich mit der Anſtändigkeit übereinſtimmen. Denn wir müſſen erſt die moraliſchen Vollkommenheiten Gottes kennen, ehe wir beurtheilen können, ob etwas mit denſelben übereinſtimmt, ſie ſetzen alſo ſchon die Moralität voraus. Die Übereinſtimmung mit der Wahrheit iſt kein eigenthümlicher Charakter der moraliſchen Güte, ſoll es aber Übereinſtimmung mit der moraliſchen Wahrheit ſeyn, ſo iſt das eine bloſse Tautologie, und hieſse ſo viel, als, gute Handlungen ſind ſolche,

Digitized by Google

von welchen es wahr iſt, daſs ſie gut ſind. Die moraliſche Güte kann auch nicht in der Zweckmäſsigkeit und Anſtändigkeit beſtehen; denn die zweckmäſsige Beſchaffenheit der Mittel oder der mittelbaren Abſichten beweiſet nicht, daſs ſie gut ſind, wenn nicht der letzte Endzweck gut iſt.

Eben ſo vergebens iſt es, die Unterweiſung, die Erziehung (nach Montaigne), die Gewohnheit, oder die Verknüpfung gewiſſer Begriffe als den Urſprung des moraliſchen Beifalls anzuführen.

IV. Es giebt ein moraliſches Gefühl, d. i. ein natürliches Gefühl der unmittelbaren Vortrefflichkeit gewiſſer Neigungen und der daraus flieſsenden Handlungen. Es iſt ein angebohrner Trieb, der nicht wie andere Triebe ſeinen Sitz in den Gliedmaſſen hat, und uns auch mit den Thieren gemein iſt, ſondern der, wie die Vernunft, ſeinen Sitz in der Seele hat. Aber ſie iſt nur als eine Gehülfin der letzten Beſtimmung unſers Verſtandes und Willens anzuſehen, ſie kann uns nur die Mittel anwenden oder zwei Endzwecke vergleichen lehren, die ſchon durch andere unmittelbare Kräfte beſtimmt ſind. Dies Gefühl iſt auch der Analogie der Natur gemäſs; denn auch in beſeelten Geſchöpfen andrer Art findet ſich ein angebohrner Trieb zu den Handlungen, die ihnen eigen ſind, und ſie empfinden die gröſste Luſt in der Befriedigung deſſelben, wenn ſie auch mit Arbeit und Schmerz verknüpft iſt. Dieſes moraliſche Gefühl erfordert aber Ausbildung und Verbeſſerung, nehmlich dadurch, wenn wir unſrer Seele gröſsere Syſteme und Neigungen von weiterm Umfange vorſtellen. Irret nicht auch ſelbſt unſre Vernunft oftmals, wenn ſie aus einer unvollkommenen und partialen Gewiſsheit übereilte Folgerungen zieht? Und doch wird unſer übereiltes Urtheil durch unſre eigene Vernunft wieder verbeſſert; ſo erfordert es auch nicht wieder einer höhern Kraft

Digitized by Google

als das Gefühl ſelbſt, die moraliſchen Empfindungen zu verbeſſern.

VI. Das moraliſche Gefühl iſt beſtimmt, über unſre anderen Kräfte die Herrſchaft zu führen.

VII. Die vornehmſten Gegenſtände des Beifalls ſind die liebreichen Neigungen (die Theilnehmung an Andrer Glückſeligkeit G. 91. *)). Dieſes iſt aus der Erfahrung gewiſs.

VIII. Anſtändigkeit und Würde iſt von der Tugend unterſchieden. Es giebt Eigenſchaften, die weder als Laſter verworfen, noch als Tugenden gebilligt werden.

IX. Es giebt Grade der Tugend, z. B. Gegenſtände des moraliſchen Gefühls, die nicht die höchſten zu ſeyn ſcheinen. Erſtlich einige Eigenſchaften und Fähigkeiten, die von den liebreichen Neigungen unterſchieden ſind, z. B. wenn die Wahrhaftigkeit gebilligt wird; ferner, diejenige Neigung, die mit den liebreichen Neigungen am nächſten verwandt iſt, das Verlangen nach der moraliſchen Vortrefflichkeit. So

a. haben die Anwendungen der männlichen Kräfte, welche zwar in keiner natürlichen und nothwendigen Verbindung mit der Tugend ſtehen, aber doch über Sinnlichkeit und Eigennutz erhaben ſind, eine gewiſſe Würde, z. B. die Übungen in den ſchönen Künſten;

b. iſt es klar, daſs unſer moraliſches Gefühl ſolchen Eigenſchaften und Fähigkeiten, welche mit tugendhaften Neigungen unmittelbar verknüpft ſind, und welche die verächtliche Selbſtliebe ausſchlieſsen, z. B. der Aufrichtigkeit, einen weit gröſſern Werth beilegt.

Digitized

c. Die ruhigen liebreichen Neigungen erhalten mehr Beifall als die Leidenſchaften. Die höchſte moraliſche Vortrefflichkeit iſt daher allgemeines Wohlwollen, und die Liebe dieſer Neigung.

X. Es giebt aber auch Grade des Laſters. Der geringſte Grad des Laſters iſt z. B. der Mangel der löblichen Fähigkeiten und Eigenſchaften, welcher wirklich keine übeln Neigungen einſchlieſst, und einen Charakter zwar nicht unmoraliſch, aber doch verachtungswürdig macht. So verachten wir eine Seele, die gegen das männliche Vergnügen, welches Künſte und ſchöne Wiſſenſchaften gewähren, unempfindlich iſt. Die Gegenſtände des geringſten moraliſchen Miſsfallens ſind:

a. Wenn man, bei Befriedigung einer anſtändigen eingeſchränkten Neigung, dasjenige aus der Acht gelaſſen hat, was das allgemeine Beſte mehr befördert haben würde, z. B. wenn Jemand bei Beſetzung einer Bedienung einen guten Freund einer andern Perſon vorzieht, welche mehr Geſchicklichkeit dazu hat.

b. Wenn Jemand dem gemeinen Beſten nachtheilige Handlungen unternimmt, um dadurch dem Tode, der Marter oder der Sklaverei zu entgehen. u. ſ. w.

5. Aus dieſer Theorie ſieht man, daſs Hutcheſon einen moraliſchen Sinn annimmt (G. 91. *), und daſs der praktiſche Beſtimmungsgrund in ſeinem Princip der Sittlichkeit materiell und ſubjectiv iſt (P. 69.), ſ. Achtung.

Hylozoismus,

ſ. Trägheit.

Digitized by Google

Hyperphyſiſch,

ſ. Erkenntniſs, ſpeculative.

Hypoſtaſiren.

Etwas zur Subſtanz machen, oder als Subſtanz vorſtellen, ohne daſs man Grund dazu hat, oder beweiſen kann, daſs es wirklich eine Subſtanz iſt. So wird die Idee des allervollkommenſten Weſens, nachdem man ſich einen ſolchen Gegenſtand gedacht hat, d. i. ſie realiſirt, oder als Ideal vorgeſtellt hat, hypoſtaſirt, oder als eine Subſtanz gedacht. Das griechiſche Wort Hypoſtaſis bedeutet ſo viel als Subſtanz. Hypoſtaſiren iſt noch unterſchieden von perſonificiren, d. i. zur Perſon machen, oder als Perſon (Subject einer moraliſch-praktiſchen Vernunft T. 93.) vorſtellen (C. 611. *)).

2. Die ganze transſcendentale Seelenlehre gründet ſich auf eine Subreption des hypoſtaſirten Bewuſstſeyns (*apperceptio ſubſtantiata*). Das Weſen, welches in uns denkt, vermeint ſich ſelbſt durch die reinen Verſtandesbegriffe, z. B. Subſtanz, Daſeyn u. ſ. w., zu erkennen, und zwar durch diejenigen, welche unter jedem Titel der Kategorien die abſolute Einheit ausdrücken, z. B. Realität, Einheit. Das Bewuſstſeyn iſt aber ſelbſt der Grund der Möglichkeit der reinen Verſtandesbegriffe, welche ihrer Seits nichts anders vorſtellen, als die Einheit des Bewuſstſeyns in der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anſchauung. Daher iſt das Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt oder das Selbſtbewuſstſeyn überhaupt die Vorſtellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit iſt, und doch ſelbſt unter keiner Bedingung weiter ſteht (unbedingt iſt). Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das ſich als Subſtanz

Digitized by Google

u. ſ. w. denkt, ſagen: daſs es durch ſich ſelbſt alle Gegenſtände in der abſoluten Einheit des Selbſtbewuſstſeyns erkennt. Was ich aber durchaus nöthig habe, um etwas als Gegenſtand zu erkennen, das kann nicht als Gegenſtand erkannt werden. Denke ich aber darüber nach, als über einen Gegenſtand, ſo muſs es mir freilich ſo vorkommen, als erkennte ich es durch die Kategorien, ob es wohl nichts weiter iſt, als der Schein, daſs ich die Einheit in der Verknüpfung meiner Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte aller meiner Gedanken (dem Ich, oder der Seele) halte, welches Kant eben die Subreption des hypoſtaſirten Bewuſstſeyns nennt (C. 401. f.), ſ. Diſciplin, 18. und Ich.

Hypotheſe,

angenommener Satz, Vorausſetzung, *hypotheſis*, *ſuppoſitio*, *hypotheſe*, *ſuppoſition*, ſ. Diſciplin, 17 — 23., Bedürfniſs, 3., Beweis, 3. und Glaubensſache, 10.

Hypothetiſch,

hypotheticus, *hypothétique*. So heiſst alles das, was nur unter einer Bedingung gilt, z. B. der Satz, wenn es regnet, ſo wird es naſs, oder, wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, wird das beharrlich Böſe beſtraft. Was in dieſen Sätzen behauptet wird, wird hypothetiſch behauptet; denn daſs es naſs wird, gilt nur unter der Bedingung, wenn es regnet; und daſs der beharrlich Böſe beſtraft wird, unter der Bedingung, daſs eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt. Der ganze Satz, wenn es regnet, ſo wird es naſs, heiſst aber auch ein hypothetiſcher Satz, weil

Digitized by Google

die Behauptung (Aſſertion) eine Bedingung (Hypotheſis) einſchlieſst.

2. Es giebt alſo eine beſondere Relation der Urtheile, vermöge der ſie hypothetiſche genannt werden. Die Relation oder das Verhältniſs des Denkens in Urtheilen iſt nehmlich das Verhältniſs, in welchem die Vorſtellungen zu einander ſtehen, ob es nehmlich das Verhältniſs des Prädicats zum Subject, oder des Grundes zur Folge, oder der eingetheilten Erkenntniſs und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander iſt. Iſt es das Verhältniſs des Grundes zur Folge, ſo werden zwei Urtheile im Verhältniſſe gegen einander betrachtet, und der daraus entſtehende Satz heiſst hypothetiſch. Der hypothetiſche Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo wird der beharrlich Böſe geſtraft, enthält eigentlich das Verhältniſs zweier Sätze: es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Böſe wird geſtraft. Ob beide dieſer Sätze an ſich wahr ſeyn, bleibt hier unausgemacht. Es iſt nur die Conſequenz, die durch einen ſolchen Satz gedacht wird (C. 98.). Wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo wird der beharrlich Böſe geſtraft, iſt ein richtiges hypothetiſches Urtheil, obgleich beides, der Vorderſatz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, und der Nachſatz: ſo wird der beharrlich Böſe geſtraft, an und für ſich falſch ſeyn können; es kann falſch ſeyn, daſs eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, und es kann falſch ſeyn, daſs der beharrlich Böſe geſtraft wird, denn es kommt hier bloſs auf die Conſequenz (Abfolge) an; es wird bloſs ausgeſagt, wenn man annähme, daſs eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo müſſe man auch annehmen, daſs der beharrlich Böſe geſtraft wird. In einem jeden hypothetiſchen Urtheile wird Vorderſatz und Nachſatz ein kategoriſches (unbedingtes) Urtheil ſeyn müſſen, denn

das Urtheil ſagt aus, daſs, wenn etwas ſei oder nicht ſei (Vorderſatz), auch etwas anders geſetzt oder nicht geſetzt werden müſſe (Nachſatz). Folglich wird ſowohl im Vorderſatz als im Nachſatz das Seyn oder Nichtſeyn kategoriſch ausgeſagt; nicht hypothetiſch, weil ſonſt für den Vorderſatz und Nachſatz noch beſondere Bedingungen ſeyn müſsten, indem der Vorderſatz nur überhaupt die Bedingung des Nachſatzes iſt, weswegen eben der ganze Satz, aber nicht die beiden Glieder deſſelben hypothetiſch ſind. Der Nachſatz wird hypothetiſch durch den Vorderſatz, aber ohne den Vorderſatz hat er keine Bedingung in ſich, und iſt daher nicht an und für ſich ſelbſt hypothetiſch, ſondern kategoriſch.

3. Kant nennt es einen hypothetiſchen Gebrauch der Vernunft, wenn ſie dazu angewendet wird, beſondere Sätze, die an ſich gewiſs und gegeben ſind, aus ſolchen allgemeinen Sätzen abzuleiten, die nur problematiſch angenommen werden und bloſse Ideen ſind. Daſs der Menſch Empfindung, Bewuſstſeyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, Luſt, Begierde u. ſ. w. hat, ſind beſondere Sätze, ſie ſagen nichts anders, als die Cauſalität unſerer eigenen Wirkungen aus, und ſind alſo an ſich gewiſs und durch die Erfahrung gegeben. Wenn nun problematiſch, d. i. ohne zu entſcheiden, ob der Satz wahr oder falſch iſt, angenommen wird, der Menſch hat eine Grundkraft, aus der alle jene Kräfte abſtammen, ſo iſt dieſe Grundkraft ein bloſser Vernunftbegriff oder eine Idee, durch welche alle in der Erfahrung gegebenen Kräfte in eine abſolute, d. i. ſolche Einheit zuſammengefaſst werden, die keine andere Einheit weiter vorausſetzt, und alſo in der Erfahrung, in der es nichts abſolutes giebt, nicht angetroffen wird. Der Begriff einer Grundkraft, von dem man nicht beweiſen kann, ob es wirklich ſo etwas gebe,

Digitized by Google

als wir uns in dieſem Begriff denken, enthält eine Regel, nach der wir die Kräfte des Menſchen ſollen kennen zu lernen ſuchen, nehmlich bei unſerer Erforſchung dieſer Kräfte ſo zu verfahren, als liege ihnen allen eine einzige Kraft zum Grunde, deren verſchiedene Zweige ſie nur wären, und welche eben die Grundkraft heiſst. Es wird alſo nun verſucht, ob man etwa, durch Vergleichung der mancherlei in der Erfahrung gegebenen Kräfte, ihre Anzahl verringern, und entdecken könne, ob ſie nicht etwa eine und dieſelbe Kraft, oder doch nur verſchiedene Beſtimmungen einer und derſelben Kraft ſind; ob nicht z. B. Einbildung, mit Bewuſstſeyn verbunden, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſei. Jemehr wir auf dieſe Art die verſchiedenen Kräfte auf weniger zurückbringen können, deſtomehr nähern wir uns der Idee der Grundkraft, und ſchlieſsen, daſs die Regel von einer Grundkraft, welche alle beſondere Kräfte in ſich vereinige, Allgemeinheit habe. Ein ſolcher Gebrauch der Vernunft nun, gegebene beſondere Sätze von einem ſolchen allgemeinen Satze, den man nur als möglich angenommen, von dem man aber nicht beweiſen kann, daſs dieſe Annahme auch mit einem wirklichen Gegenſtande zuſammenſtimme, abzuleiten, heiſst der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft (C. 674, f. 677. M. I., 791.)., ſ. Apodictiſch, 4.

4. Der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen iſt eigentlich nicht ſo beſchaffen, daſs, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Erklärungsgrund oder Grund der Ableitung angenommen wird, endlich dadurch unumſtöſslich gewiſs werde, weil ſich alles von demſelben ableiten läſst. Denn es kann ja immer noch Folgen geben, welche ſich nicht von ihm ableiten laſſen, wie will man alle möglichen

Folgen wiſſen, die, wenn man ſie wirklich alle wüſste, indem ſie aus demſelben angenommenen Grundſatze folgen, ſeine Allgemeinheit beweiſen würden? Es kann z. B. wohl möglich ſeyn, daſs diejenigen gegebenen Kräfte, welche ſich nicht unter den Begriff einer einigen Kraft bringen laſſen, auch nicht von einer einigen Kraft abſtammen; und kann es nicht noch unentdeckte Kräfte in dem Menſchen geben, die zwar bisher immer gewirkt haben, auf die man aber noch nicht aufmerkſam geworden iſt, weil man ihre Wirkungen überſehen, oder ſie mit andern vermiſcht und alſo von andern Kräften abgeleitet hat? Der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft dient alſo nur dazu, Einheit in die beſondern Erkenntniſſe zu bringen, ſo weit als es möglich iſt, und ſo die Regel der Allgemeinheit zu nähern (C. 675. M. I. 792.).

5. Der hypothetiſche Vernunftgebrauch geht alſo auf die Ableitung der Verſtandeserkenntniſſe aus Einer Idee; das heiſst, durch ihn ſollen alle diejenigen Erkenntniſſe, welche aus Erfahrung entſpringen, oder doch zur Möglichkeit der Erfahrung dienen, ſo behandelt werden, als hingen ſie gleichſam in einem einzigen Begriff (der Idee) zuſammen, welcher jedem ſeine Stelle anweiſet, und es zum Gliede Eines Ganzen macht. Je mehr das glückt, deſto mehr hat die Idee für ſich; dies iſt der Probirſtein der Wahrheit derſelben. Das iſt, die allgemeine Regel (die Idee), deren Richtigkeit möglich, aber nicht entſchieden iſt, iſt falſch, wenn ſie ohne allen Erfolg angewendet wird, mehrere Verſtandeserkenntniſſe durch ſie zuſammen zu vereinigen, ſondern derſelben irgend etwas entgegen ſteht, welches aber nicht bloſser Mangel der Erkenntniſs (Unwiſſenheit) ſeyn darf. Umgekehrt iſt dieſe Einheit, welche man in die Verſtandeserkenntniſſe bringen will (als bloſse Idee) nur eine ſolche, die man immer nur

Digitized by Google

als eine Aufgabe anſehen muſs. Sie iſt bloſs hypothetiſch, und dient nur dazu, zu dem Mannigfaltigen und beſondern Verſtandesgebrauch einen Vernunftgrund (Princip) zu finden, und dieſen dadurch auch über nicht gegebene Fälle zu leiten und ſie zuſammenhängend zu machen (C. 675. M. I. 793.), ſ. Grundkraft und Hypotheſe.

Hypotypoſe,

ſ. Darſtellung.

Digitized by Google

I.

Ich.

Die einfache Vorſtellung, durch welche das Subject, welches die Vorſtellungen hat, oder das, deſſen Beſtimmungen die Vorſtellungen ſind, gedacht wird. Alle ſeine Anſchauungen und Gedanken bindet der Menſch an die Vorſtellung: Ich. In dieſem Ich ſelbſt iſt nichts Mannigfaltiges mehr, ſind weiter keine Merkmale oder Theilvorſtellungen, zu unterſcheiden; aber es iſt das, mit welchem alles Mannigfaltige der Anſchauung und des Begriffs, als daran geknüpft, vorgeſtellt wird. Es iſt die Vorſtellung des bloſsen reinen thätigen Selbſtbewuſstſeyns, durch welche nichts Mannigfaltiges zum Erkennen gegeben wird; denn es gehört bloſs zur Möglichkeit des Anſchauens, Denkens und Erkennens, weil alles dieſes an ein Ich geknüpft ſeyn muſs. Aber dieſes Ich ſchauet ſich ſelbſt nicht an, denn es iſt weder ein Anſchauungsvermögen, welches etwa unſinnlich oder intellectuell wäre, noch ein für die Anſchauung gegebener Gegenſtand, ſondern bloſs der Grund aller Verknüpfung des Mannigfaltigen zu einem Gegenſtande. Es iſt ein und daſſelbe (*unum idemque*). Selbſt, das ich mir bei allem, was ich anſchaue und denke, vorſtellen

mufs, weil ich mir desjenigen, wobei ich es mir nicht vorftellte, auch nicht bewufst werden könnte. Ich nenne Vorftellungen eben darum meine Vorftellungen, weil fie insgefammt an diefes Ich geknüpft find. Kant nennt diefes Ich auch die urfprüngliche fynthetifche Einheit der Apperception (des Bewufstfeyns); urfprünglich, weil diefe Vorftellung des Ichs von keiner andern weiter abgeleitet werden kann; fynthetifch, weil fie aller Verknüpfung (Syntheſis) zum Grunde liegt und fie möglich macht (C. 135.).

2. Diefes Ich, oder, wenn es als das bezeichnet wird, was allem Denken zum Grunde liegt, und alles Denken (nicht als wirkende Urfache, fondern) als erftes Verknüpfungsmittel der Vorftellungen möglich macht, diefes: ich denke, mufs alfo alle meine Vorftellungen begleiten können; denn fonft würde etwas in mir vorgeftellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben fo viel heifst, als, die Vorftellungen würden entweder unmöglich, oder wenigftens für mich nichts feyn, denn ich wäre mir derfelben nicht bewufst. Diefe Vorftellung des Ichs, oder, ich denke, ift die Aeufserung einer Selbftthätigkeit (nicht ein Afficirtwerden der Sinnlichkeit), und heifst auch die tranfcendentale Einheit des Selbftbewufstfeyns, um damit anzuzeigen, dafs ohne fie keine Erkenntnifs *a priori* möglich fei, und dafs fie aller Erfahrung vorausgehe und nichts von Erfahrung enthalte (C. 131. ff. M. I, 147.), ſ. Apperception und Selbftbewufstfeyn.

3. Dafs diefes Ich immer daffelbe Ich, bei allem Mannigfaltigen in einer Anfchauung, ift, enthält eine Verknüpfung von Vorftellungen, und ift nur dadurch möglich, dafs ich mir diefer Verknüpfung bewufst bin. Denn bei allen meinen Vorftellungen, deren ich mir bewufst bin, ift

zwar der Gedanke, dafs Ich ſie habe; allein dieſes Bewufstſeyn iſt zerſtreuet, und es gehört noch ein eigener Act dazu, um mir vorzuſtellen, dafs alle dieſe verſchiedenen Ich ein und daſſelbe Ich ſind. Dieſe Vorſtellung bekomme ich dadurch noch nicht, dafs ich jede Vorſtellung mit Bewufstſeyn begleite, oder mir derſelben bewufst bin; ſondern dafs ich eine Vorſtellung zu der andern hinzuſetze, und mir der Verknüpfung derſelben bewufst bin. Alſo nur dadurch, dafs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in Einem Bewufstſeyn verbinden kann, iſt es möglich, mir vorzuſtellen, dafs jedes einzelne Ich in jeder einzelnen Vorſtellung mit allen übrigen ein und daſſelbe iſt (C. 133.), ſ. Bewufstſeyn.

4. Die Vorſtellung Ich, oder, ich denke, ſteht nicht auf der Tafel der Stammbegriffe des reinen Verſtandes, und iſt dennoch eine transſcendentale Vorſtellung, dergleichen jene Stammbegriffe auch ſind. Darum iſt aber doch die Tafel der Stammbegriffe des reinen Verſtandes nicht mangelhaft, denn das Ich iſt kein ſolcher Stammbegriff des reinen Verſtandes. Es iſt eigentlich das Vehikel aller Begriffe, und mithin auch der transſcendentalen, folglich auch jener Stammbegriffe. Alſo iſt es auch eine transſcendentale Vorſtellung, aber es kann keinen beſondern Titel haben. Denn es dient nur dazu, alles Denken, als zum Bewufstſeyn gehörig, aufzuführen. Es iſt alſo rein von aller Erfahrung, oder von allem Eindruck auf die Sinne. Allein es dient dennoch dazu, zweierlei Gegenſtände aus der Natur unſerer Vorſtellungskraft zu unterſcheiden, das, was alle Gedanken, als ſeine Beſtimmungen, hat, und den Gegenſtand der äufsern Sinne. Jenes wird durch das Ich gedacht, und heifst: Seele, fällt nicht in die äufsern Sinne, und iſt folglich blofs im innern Sinn; dieſer heifst Cörper, und wird auch durch die äufsern Sinne wahrgenommen.

Dennoch bedeutet der Ausdruck Ich auch den Gegenſtand der Pſychologie oder Seelenlehre. Will ich nun weiter nichts von der Seele wiſſen, als was ich unabhängig von aller Erfahrung (welche das Ich in *concreto* beſtimmt) aus dieſer Vorſtellung Ich ſchlieſsen kann, ſo kann dies rationale Pſychologie oder Seelenlehre aus bloſser Vernunft heiſsen (C. 399. f. M. I. 449.).

5. Die Seelenlehre aus bloſser Vernunft iſt alſo eine angebliche Wiſſenſchaft, welche man auf den einzigen Satz:

ich denke

hat erbauen wollen. Er gehört zur Transſcendentalphiloſophie, oder zu der Wiſſenſchaft, welche alle reine menſchliche Erkenntniſs *a priori* aufſtellt und entwickelt; es iſt daher zu unterſuchen, ob dieſe Wiſſenſchaft Grund habe, oder ob man wirklich *a priori* von dem, was da denkt, etwas wiſſen könne. Man könnte zwar vielleicht ſagen: der Satz, ich denke, ſei ein Erfahrungsſatz, denn er drücke eine Wahrnehmung meiner ſelbſt aus; dann wäre auch die darauf gebauete Seelenlehre nicht aus bloſser Vernunft, ſondern aus der Erfahrung. Allein das Ich, oder, ich denke, kann ſo wenig aus der Erfahrung entſpringen, daſs vielmehr ohne daſſelbe gar keine Erfahrung, ja auch keine Vorſtellung *a priori* möglich iſt. Soll ich den Gedanken: Subſtanz, haben, ſo muſs er an das: ich denke, geknüpft ſeyn; denn das deutlich gedachte Bewuſstſeyn des Gedankens: Subſtanz, iſt nichts als der Gedanke: ich denke die Subſtanz. Man muſs hier folgendes wohl bedenken, wenn man alle Zweifel darüber,

ob das, was Kant für transſcendental und *a priori* ausgiebt, nicht doch im Grunde bloſs innere Erfahrung ſei, aus dem Wege räumen will. Man kann unter innerer Erfahrung zweierlei verſtehen:

a. die Erkenntniſs des beſondern durch den innern Sinn Gegebenen, was ich nicht ohne Unterſchied bei jedem Weſen, welches erkennt, oder Vorſtellungen hat, vorausſetzen kann; z. B. es iſt meinem innern Sinn empiriſch gegeben, daſs ich jetzt dieſe Gedanken habe, die ich hier niederſchreibe, auſserdem auch wohl noch manche andere, zu welchen mich die Gegenſtände um mich her, von welchen ich jetzt nicht ganz abſtrahire, veranlaſſen, und die gewiſs Niemand von denen, die dies leſen, jetzt auch haben wird. Eine ſolche innere Erfahrung iſt wirklich empiriſche oder Erfahrungs-Erkenntniſs. Aber dieſe meine Erfahrungserkenntniſs hat

b. eine gewiſſe Form, welche jede menſchliche Erfahrungserkenntniſs haben muſs, die folglich allen ſo erkennenden und Vorſtellungen habenden Weſen gemein iſt; z. B. jede Erfahrungserkenntniſs muſs in einem Bewuſstſeyn vorgeſtellet und verknüpft werden, eben ſo, wie jeder äuſsere Gegenſtand (Cörper) in einem Raum ſeyn muſs. Daſs dies nun aber nicht anders möglich iſt, müſſen wir uns nothwendig vorſtellen, ſonſt könnten wir davon nichts wiſſen. Dieſe Vorſtellung von dem, was zur innern Erfahrung überhaupt gehört, iſt daher empiriſch, in ſo fern ich mir daſſelbe eben jetzt vorſtelle; aber die Erkenntniſs deſſen, was zu allem Empiriſchen

Digitized by Google

überhaupt nothwendig und allgemein gehört, iſt doch nicht darum empiriſch, weil ſie mit meinem empiriſchen Bewuſstſeyn verknüpft ſeyn, d. i. im innern Sinn gedacht werden muſs, wenn ich ſie mir vorſtellen will.

Wenn alſo geſagt wird, dies oder jenes iſt durchs bloſse Bewuſstſeyn gegeben, oder das Bewuſstſeyn belehrt uns unmittelbar davon, ſo heiſst das darum nicht immer, es iſt empiriſch. Sondern es kömmt darauf an, wie es gegeben iſt. Iſt es ſo gegeben, daſs ſich ohne daſſelbe gar keine Erfahrung, Wahrnehmung, und kein Verhältniſs zu andern Wahrnehmungen denken läſst, und daſs es alſo bei allen Erfahrungen und Wahrnehmungen vorkommen muſs; ſo iſt es zwar auch in den Erfahrungen des innern Sinnes zu finden, aber es iſt doch kein beſonderer Gegenſtand der Erfahrung für dieſes oder jenes denkende Subject, ſondern gilt für alle denkende Subjecte. Die dieſem Gegenſtande anklebende Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann man ja gar nicht wahrnehmen (ſ. *A priori*). So wie daher bei äuſsern Gegenſtänden auch ein Raum wahrgenommen wird, welches aber nicht möglich wäre, wenn nicht unſere Sinnlichkeit die Beſchaffenheit hätte, daſs aus ihr die Vorſtellung des Raums erzeugt werden kann; ſo wird auch bei allen unſern Vorſtellungen überhaupt das Selbſtbewuſstſeyn oder der Gedanke: ich denke, wahrgenommen, wenn man ſeine Aufmerkſamkeit darauf richten will, welches aber nicht möglich wäre ohne einen Grund, der aller Erfahrung vorausgeht, und alſo ſeinem Urſprung nach nicht empiriſch ſeyn kann, weil er erſt alle Erfahrung möglich macht, und der daher transſcendental genannt wird. Dies iſt das transſcendentale Selbſtbewuſstſeyn oder der

transſcendentale Grundgedanke: ich denke, ohne welchen ich nicht einmal die Erfahrung machen könnte, daſs ich, und was ich, jetzt denke. Daſs ich aber dieſes von dem: ich denke, weiſs, iſt nicht etwa eine innere Erfahrung, oder dadurch erzeugt, daſs man von allem Inhalt des Denkens abſtrahirt, denn dann könnte ich ja nicht wiſſen, daſs es bei aller innerer Erfahrung, in jedem durch Anſchauungen und Begriffe erkennenden Weſen ſo ſeyn muſs; ſondern ich weiſs es daher, weil, wenn ich das transſcendentale Ich weglaſſen will aus der Vorſtellung, wie das Anſchauen und Denken möglich iſt, dies gar nicht angehet. Das iſt nun nicht empiriſche, ſondern transſcendentale Erkenntniſs des Empiriſchen und ſeiner Möglichkeit. Daſs ich dieſe transſcendentale Erkenntniſs habe, iſt empiriſch, ſie ſelbſt aber gründet ſich nicht auf Erfahrung, ſondern auf die Unmöglichkeit, daſs eine Vorſtellung die meinige ſeyn könnte, wenn ich ſie nicht an den Gedanken: ich denke, knüpfen, oder den Gedanken: ich denke dieſe Vorſtellung, haben könnte. Dies iſt ein identiſcher Satz, und es bedarf derſelbe alſo keines weitern Beweiſes. Das ich denke drückt daher zwar die Wahrnehmung unſrer ſelbſt aus, aber es iſt nur dann die Wahrnehmung unſrer ſelbſt, wenn durch ihn erkannt wird, was wir denken; ſonſt iſt er nur der nothwendige und allgemeine Grund der Möglichkeit aller Wahrnehmung, durch welchen allein aber noch nichts wahrgenommen wird. Darum aber, weil uns das empiriſche Bewuſstſeyn (das Denken in demſelben) zum Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des transſcendentalen Bewuſstſeyns, oder des transſcendentalen Gedankens: ich denke, verhilft, kann ich nicht ſagen, daſs derſelbe aus der Erfahrung entſprungen ſei (C. 400. f. M. I. 450.).

6. Ich denke, ist also der allgemeine Text der rationalen Psychologie. Nähme sie irgend einen Gegenstand der Wahrnehmung, z. B. Lust oder Unlust, noch dazu, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre. Durch dieses ich denke will man also einen Gegenstand *a priori* kennen lernen, den wir Seele nennen, und der das nicht blos gedachte, sondern wirklich existirende Subject alles Anschauens und Denkens seyn soll. Die Prädicate desselben dürfen folglich auch nicht empirisch seyn, sonst würde das die (vermeintliche) Wissenschaft von der Seele selbst in diesem Stück empirisch machen, und die Reinigkeit der Rationalität und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben (C. 401. M. I. 451.).

7. Alles, was von einem Gegenstande zu sagen ist, finden wir, wenn wir eine Kategorie nach der andern auf ihn anwenden, um ihn dadurch zu erkennen. Den Gegenstand ist hier nun: Ich als denkendes Wesen, oder die Seele. Wir wollen nun hierauf die Kategorien nach der Ordnung der Tafel im Artikel Erfahrungsurtheil 11, B. anwenden. Aber wir wollen hier von der Kategorie der Substanz anfangen, weil, wenn ein Ding an sich selbst vorgestellt werden soll, das seine Grundbestimmung ist, dass es etwas sei, wovon Bestimmungen gelten, oder das Bestimmungen hat. Dies ist aber der Begriff, dass es eine Substanz, oder ein für sich, nicht als Bestimmung eines andern Dinges, bestehendes Ding sei. Die Titel, durch welche die rationale Seelenlehre durchgeführt werden muss (die Topik derselben) sind also von dem Begriff der Substanz an, nach der Ordnung der Tafel der Kategorien rückwärts, folgende:

Die Seele iſt

1

der Relation nach:
Subſtanz.

2

der Qualität nach:
einfach.

3

der Quantität nach:
Einheit.
(numeriſch identiſch oder eine und dieſelbe in verſchiedenen Zeiten).

4

der Modalität nach:
exiſtirend,
im Verhältniſſe zu möglichen Gegenſtänden im Raum.

(C. 402. M. l., 452.).

8. Aus dieſen Elementen entſpringen alle Begriffe der rationalen Seelenlehre. Nehmlich die Seele iſt

a. als Subſtanz im innern Sinn das Gegentheil von der Subſtanz im äuſsern Sinn, folglich nicht Materie, oder immateriell;

b. als einfach unauflöslich, oder ſie kann nicht in Theile zerlegt werden, ſie iſt folglich unverweslich oder incorruptibel;

c. als Einheit immer dieſelbe Subſtanz; nun nennt man das Vermögen, ſich ſeiner ſelbſt in den

verſchiedenen Zuſtänden als ein und daſſelbe Ding oder ſeiner Identität bewuſst zu ſeyn, die pſychologiſche Perſönlichkeit; folglich hat die Seele Perſönlichkeit. Dieſe drei Stücke geben den Begriff der Spiritualität, oder daſs die Seele eine Perſon ſei, die auch ohne Cörper, als eine immaterielle, folglich einfache Subſtanz an und für ſich ſelbſt exiſtiren könne. Sie iſt

d. als exiſtirend in Wechſelwirkung mit einem Cörper. Folglich belebt ſie einen Cörper. Einen ſolchen Grund des Lebens in der Materie nennen wir aber eine Seele. Die Seele iſt alſo der Grund der Animalität, oder der Thierheit. Da nun aber dieſer Grund des Lebens einfach und unverweslich iſt, ſo nimmt das Leben der Seele kein Ende, folglich hat die Seele Immortalität oder Unſterblichkeit (C. 403. M. I., 453.).

9. Eigentlich liegen dieſer ganzen transſcendentalen Seelenlehre vier Paralogismen oder Vernunftſchlüſſe, die ihrer Form nach falſch ſind, zum Grunde. Dieſe vier Paralogismen ſind es eigentlich, welche dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, von der Natur unſeres denkenden Weſens, liefern. Dieſe ganze Wiſſenſchaft wird aber eigentlich mit Hülfe der Kategorien aus der an Inhalt gänzlich leeren Vorſtellung Ich, die nichts anders als das bloſse Bewuſstſeyn iſt, herausgeſponnen. Man kann nicht einmal ſagen, daſs dieſes Ich ein Begriff ſei, denn es laſſen ſich in demſelben keine Merkmale weiter unterſcheiden, ſondern es iſt das bloſse Bewuſstſeyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieſes Ich (oder, wenn vom Denken eines andern Subjects die Rede iſt, Er, Es, das Ding, welches denkt) wird bloſs ein transſcendentales Subject der Gedanken vorgeſtellt. Das heiſst, es iſt das Subject, dem alle Gedanken, als ſeine

Prädicate müſſen beigelegt werden, von dem wir alſo nur etwas wiſſen durch die Prädicate, die es hat, d. i. daſs es denkt und dieſe oder jene Gedanken hat. Nun dürfen wir aber daſſelbe nicht aus den wirklichen Gedanken, die es hat, und den Naturgeſetzen, nach welchen dieſe Gedanken erfolgen, z. B. dem Geſetze der Aſſociation u. ſ. w. kennen lernen wollen, denn ſonſt lernten wir es aus der Erfahrung kennen, und wir bekämen dann Erfahrungsſeelenlehre, aber nicht Seelenlehre aus bloſser Vernunft (rationale Pſychologie) (C. 405. M. I. 456.). Es bleibt uns alſo nichts übrig, als die Vorſtellung: das Ding, welches denkt. Dies iſt nun bei den verſchiedenen denkenden Subjecten, wenn wir die durch die Erfahrung gegebenen Gedanken, die es hat, davon abſondern, in nichts von einander unterſchieden. Auch können wir von demſelben keine Prädicate angeben, wenn wir es nicht durch die Gedanken, die es hat, alſo nicht empiriſch, wollen kennen lernen. Denn wir werden gleich ſehen, daſs die Prädicate, die wir in 8. von der Seele angegeben haben, erſchlichen ſind, und uns die Natur derſelben gar nicht aufdecken können. Folglich iſt uns das eigentliche Subject der Gedanken, oder das Ding, was da denkt, gänzlich unbekannt, und wir können niemals, auch nicht einmal davon, daſs es und wie es exiſtirt, uns den mindeſten Begriff machen. Der Algebraiſt nennt die unbekannte Gröſse, welche es ſucht, x, und wir müſſen geſtehen, daſs dieſes denkende Subject uns ſo unbekannt iſt, wie dem Algebraiſten ſein x; es iſt, wie dieſer ſich auszudrücken pflegt, gleich x (= x). Wollen wir uns von dieſem Dinge, was da denkt, eine Vorſtellung machen, ſo entſtehet nothwendig immer ein Cirkel. Denn wir müſſen ja dann ſchon dieſes Ich brauchen, um an dieſes Selbſtbewuſstſeyn die Vorſtellungen zu knüpfen, die wir uns von demſelben machen. Dies iſt eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen iſt.

Digitized by Google

Denn das Ich oder das Bewuſstſeyn iſt nicht ſowohl eine Vorſtellung, durch die ein beſonderer Gegenſtand (eine exiſtirende denkende Subſtanz) ſoll vorgeſtellt werden, ſondern es iſt die Form, welche jede Vorſtellung, wenn ſie für mich Erkenntniſs ſeyn ſoll, haben muſs. Nur von einer ſolchen Vorſtellung, die an dieſes Ich geknüpft iſt, kann ich ſagen, daſs Ich dadurch etwas denke (C. 463. f. M. I., 454.).

10. Es muſs Jedermann gleich Anfangs befremden, daſs hier vom Beſondern aufs Allgemeine geſchloſſen wird, und das, was ich zur Möglichkeit meines Denkens vorausſetze, von der Möglichkeit des Denkens eines jeden Andern gelten ſoll. Die Beſchaffenheit meines denkenden Ichs ſoll mich berechtigen, dieſelbe Beſchaffenheit von jedem Andern, welcher denkt, zu behaupten. Ja alles, was da denkt, will man, ſoll ſo beſchaffen ſeyn. Nun ſcheint ja doch der Satz: Ich denke, empiriſch oder ein Erfahrungsſatz zu ſeyn, und doch will man ſich anmaſsen, auf einen ſolchen Erfahrungsſatz (der als ſolcher, ſeiner Natur nach, doch nur particular, oder für den gegebenen Fall gültig ſeyn kann, und deſſen Gegentheil auch ſehr wohl denkbar iſt) ein apodiktiſches und allgemeines Urtheil, ſo müſſen alle denkende Weſen beſchaffen ſeyn, wie ich es an mir finde, oder mein Selbſtbewuſstſeyn es in mir ausſagt, zu gründen. Allein dieſe Behauptung hat ihren guten Grund. Denn der Satz: Ich denke, iſt nicht ſowohl eine Erfahrung davon, wie es mir allein möglich iſt zu denken, als vielmehr eine Vorausſetzung, ohne welche gar kein Denken denkbar iſt. Folglich muſs ich auch *a priori* behaupten können, daſs wer da denkt, auch ein ſolches Bewuſstſeyn haben, oder alle ſeine Gedanken an das Ich knüpfen müſſe. Der Satz: ich denke, wird aber hier nicht als eine Erfahrung betrachtet, ſo wie ihn etwa Carte-

ſius betrachtet, wenn es auf die Erfahrung: ich denke, die Behauptung gründet, folglich exiſtire ich (*cogito, ergo ſum*). Sondern der Satz: ich denke, wird hier problematiſch genommen, nehmlich, wenn gedacht werden ſoll, wenn das Denken möglich ſeyn ſoll, ſo muſs jeder Gedanke von dem: ich denke, nothwendig begleitet, oder an daſſelbe geknüpft ſeyn. Es iſt alſo hier bloſs die Frage (ohne noch vorher über das Daſeyn eines denkenden Subjects zu entſcheiden), welche Eigenſchaften des denkenden Subjects laſſen ſich aus dem bloſsen: ich denke, erkennen (C. 404. M. l., 455.).

11. Wir wollen alſo nun den Satz: Ich denke, durch alle jene, in 8. angegebene, Prädicamente oder ſeyn ſollenden reinen Begriffe *a priori* der reinen Seelenlehre mit einem kritiſchen Auge verfolgen, um den Schein, der uns hier eine Erkenntniſs durch die bloſse Vernunft vorſpiegeln will, aufzudecken. Daſs ſich hier keine Erfahrung einmiſchen dürfe, ſondern die trüglichen Schlüſſe, die wir unterſuchen wollen, ganz rein *a priori* ſeyn, und den Grund einer reinen Seelenlehre *a priori*, alſo einen transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes, enthalten ſollen, iſt ſchon (9.) bemerkt worden. Da man aber hier mit Recht die möglichſt gröſste Deutlichkeit erwartet, ſo muſs ich die Kürze der Ausführlichkeit und Deutlichkeit aufopfern. Ich werde alſo dieſe Prüfung nicht, wie Kant in der zweiten und den folgenden Auflagen der Critik der reinen Vernunft thut, in ununterbrochenem Zuſammenhange fortlaufen laſſen, ſondern ich werde Kants Vortrage in der erſten Auflage dieſes ſeines Werks folgen, und die Trüglichkeit jedes einzelnen Paralogismus beſonders aufſtellen (C. 406. M. I, 457.).

12. Noch will ich mit Kant eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken, welche unſere

Aufmerkſamkeit auf dieſe Paralogismen ſchärfen wird. Nicht dadurch, daſs ich einen Gegenſtand bloſs denke, erkenne ich denſelben auch, ſondern es muſs mir der Gegenſtand durch eine Anſchauung gegeben ſeyn, und ich muſs das durch die Anſchauung gegebene Mannigfaltige in eine Einheit des Bewuſstſeyns zuſammengefaſst haben, weswegen ich dieſes Mannigfaltige eben Gegenſtand nenne, dieſe Einheit oder dieſen Gegenſtand beſtimme ich nun, oder zähle das in ihm verknüpfte Mannigfaltige durch Prädicate auf, und das heiſst, ich erkenne einen Gegenſtand. Alſo erkenne ich mein denkendes Selbſt noch nicht dadurch, daſs ich den Gedanken Ich denke, oder, welches daſſelbe iſt, mir bewuſst bin, daſs ich denke. Sondern nur dann würde ich mein denkendes Selbſt erkennen, wenn ich mir bewuſst wäre, ich ſchauete dieſes mein denkendes Selbſt an, und das Mannigfaltige in dieſer Anſchauung wäre nun, in Anſehung jeder Function des Denkens, das iſt, jeder Kategorie, beſtimmt; es habe z. B. eine beſtimmte Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. ſ. Gebrauch, 4. und Demonſtrabel, 2. Beſonders in der zuletzt citirten Stelle dieſes Wörterbuchs iſt es deutlich auseinander geſetzt, daſs dieſe Begriffe, Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. zwar ſo viel verſchiedene Arten ſind, wie ich etwas an das Ich knüpfe, oder *modi* des Selbſtbewuſstſeyns im Denken; aber daſs ich durch dieſe Begriffe nicht eher einen Gegenſtand erkenne, als wenn ich durch ſie etwas, das mir in der Anſchauung gegeben iſt, an das Ich knüpfe. Es muſs etwas angegeben werden können, was die Gröſse hat, was eine Beſchaffenheit iſt, u. ſ. f. Sonſt ſind dieſe Begriffe die bloſsen Functionen des Denkens, das iſt, die Arten, wie über jeden Gegenſtand gedacht wird, oder die Vorſtellungen, vermittelſt welcher der in der Anſchauung gegebene Gegenſtand erkannt wird. Iſt es aber nicht etwas, das in einer Anſchauung gege-

Digitized by

ben ist, so können zwar noch immer jene Begriffe (Gröfse, Beschaffenheit u. s. w.) gedacht werden, aber es wird vermittelst ihrer nicht ein Gegenstand, sondern es werden dann blofs diese leeren Begriffe allein gedacht. So ist es nun auch mit meinem denkenden Selbst, wenn ich dasselbe erkennen will. Wenn mir von demselben nichts durch eine Anschauung gegeben ist, so kann ich dasselbe auch nicht durch jene leeren Begriffe, Gröfse, Beschaffenheit, Substanz, Daseyn u. s. w. kennen lernen. Man stelle sich die Sache so vor:

Ich denke mein denkendes Selbst,
oder Ich denke Ich.

Das erste Ich in diesem Satze, oder das Ich denke, ist das bestimmende Selbst, oder das Bewufstseyn, das bei jedem Denken vorkömmt; das zweite Ich in diesem Satz, oder das denkende Selbst ist das bestimmbare Selbst. Nicht das erste ist der Gegenstand, der erkannt werden soll, sondern das zweite. Dann ist aber das zweite entweder das erste selbst, und ebendasselbe wird hier nur als Subject und Prädicat gedacht, oder der Satz ist identisch. Dann habe ich aber keinen Gegenstand zu dem Prädicat, sondern es ist das blofse Bewufstseyn selbst. Oder, das zweite Ich ist ein durch Anschauung gegebener Gegenstand. Dann ist es aber mein innerer Zustand, was ich in diesem Ich anschaue, es ist mir dann nehmlich ein Mannigfaltiges von Gedanken, Gefühlen, Bildern der Phantasie u. s. w. gegeben, die ich alle durch die Vorstellung des Ichs unter Eine Einheit der Apperception oder des Bewufstseyns bringe. Dies bestimmbare Ich, oder eigentlich mein Zustand im innern Sinne, kann man das Ich, als Gegenstand der Erfahrung, nennen; und es ist eben das Ich in dem Cartesianischen Satz: Ich denke (eine Erfahrung im innern Sinne), also bin ich (existire ich als un-

mittelbare Erfahrung). Das gäbe aber nicht rationale, ſondern empiriſche Seelenlehre (C. 406. M. I, 458.).

Erſter Paralogismus der Subſtantialität.

13. Oberſatz: Dasjenige, deſſen Vorſtellung das abſolute Subject unſerer Urtheile iſt, und daher nicht als Beſtimmung (Prädicat) eines andern Dinges gebraucht werden kann, iſt Subſtanz.

Unterſatz: Ich, als ein denkendes Weſen, bin das abſolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und dieſes Ich kann nicht als Beſtimmung (Prädicat) irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Schluſsſatz: Alſo bin Ich, als denkendes Weſen (Seele), Subſtanz (1. C. 348.).

Critik des erſten Paralogismus der reinen Pſychologie.

Man kann von jedem Dinge überhaupt ſagen, es ſei Subſtanz, ſo fern man es von bloſsen Prädicaten und Beſtimmungen der Dinge unterſcheidet. So kann man ſich ſogar eine Beſtimmung ſelbſt, in ſo fern man von ihr Beſtimmungen ausſagen will, als Subſtanz denken, z. B. die Gröſse, die Geſchwindigkeit, die Tugend. Dies heiſst aber nichts weiter, als Gröſse, Geſchwindigkeit, Tugend ſind logiſche Subjecte (logiſche Subſtanzen), denen gewiſſe Beſtimmungen, z. B. ausgedehnt, groſs oder klein, rein u. ſ. w. zukommen. Nun iſt in allem unſern Denken das Ich das Subject (die logiſche Subſtanz), dem Gedanken nur als Beſtimmungen inhäriren, nur durch die Verknüpfung

Digitized by Google

mit demſelben Gedanken ſind, und dieſes Ich kann nicht als die Beſtimmung eines andern Dinges gebraucht werden. Alſo muſs Jedermann ſich ſelbſt nothwendigerweiſe als die Subſtanz, das Denken, oder die Gedanken, aber nur als Accidenzen ſeiner ſelbſt, oder als Beſtimmungen anſehen, die zuſammen den Zuſtand ausmachen, in welchem ſein denkendes Selbſt vorhanden iſt oder exiſtirt (1. C. 348. f.).

Was ſollen wir nun aber von dieſem Begriffe einer (logiſchen) Subſtanz, oder daſs wir uns beim Denken bloſs als Subject betrachten müſſen, für einen Gebrauch machen? Der Hauptbegriff der Subſtanzialität eines Dinges, wenn darunter nicht das Verhältniſs deſſelben im Urtheil, daſs es als Subject gebraucht wird, ſondern daſs es wirklich für ſich und nicht als Beſtimmung eines andern Dinges exiſtirt, verſtanden werden ſoll, iſt die Beharrlichkeit. Eine Subſtanz iſt dasjenige, was immer fortdauert, und, natürlicher Weiſe oder nach den Geſetzen der Natur, nicht entſteht und nicht vergeht. Denn ſollte auch die Subſtanz, wie die Accidenzen, dem Wechſel unterworfen ſeyn, entſtehen und vergehen, ſo müſste auch ſie an etwas anderm entſtehen, vergehen und wechſeln, und wäre dann nicht eine Subſtanz, ſondern ein Accidenz dieſes andern Dinges. Kann ich nun aber wohl aus dem logiſchen Gebrauch, daſs ich mein Ich bloſs als logiſches Subject aller meiner Gedanken, und nicht als Prädicat gebrauchen kann, ſchlieſsen, daſs mein denkendes Selbſt oder dieſes Ich wirklich ein für ſich ſelbſt beſtehendes Weſen (reales und nicht bloſs logiſches) iſt, das für ſich ſelbſt fortdauert, und natürlicher Weiſe weder entſteht noch vergeht (C. 349.)?

Daſs ich den Begriff eines Gegenſtandes logiſch, zum Urtheil, als Subject gebrauchen kann, oder auch gebrauchen muſs, berechtigt mich noch nicht,

Digitized by Google

den Gegenſtand dieſes Begriffs für eine reale Subſtanz, oder ein für ſich exiſtirendes Ding zu erklären. Ja wir können gar nicht ſo ſchlieſsen, etwas iſt Subſtanz, folglich iſt es beharrlich; ſondern erſt an der Beharrlichkeit eines Dinges, die wir aus der Erfahrung kennen lernen, haben wir das Kennzeichen, daſs wir das Ding für eine Subſtanz erklären dürfen; und eben darum iſt auch der Begriff der Subſtanz zur Erkenntniſs bloſs empiriſch- (oder für die Erfahrung) brauchbar. Nun haben wir aber bei unſerm Satze: Ich bin Subſtanz, keine Erfahrung zum Grunde gelegt, weil wir dann nicht rationale, ſondern empiriſche Pſychologie bekommen würden, ſondern wir haben ihn lediglich daraus geſchloſſen, weil das Ich immer das beſtimmende Selbſt desjenigen Verhältniſſes (C. 142.) zwiſchen Subject und Prädicat iſt, welches das Urtheil ausmacht, d. i. aus der Beziehung, die alles Denken auf das Ich, als das gemeinſchaftliche Subject aller Gedanken hat, dem alles Denken inhärirt. Wollten wir aber auch durch ſichere Beobachtung eine ſolche Beharrlichkeit des denkenden Selbſt beweiſen, ſo würde dies doch nicht einmal möglich ſeyn, weil uns nichts zu dieſer Beobachtung gegeben iſt. Denn das Ich iſt zwar in allen Gedanken, und eben dies hat manche verleitet, es für eine Anſchauung zu halten. Allein dieſes Ich iſt ſo wenig eine Anſchauung, daſs man getroſt Jedermann auffordern kann, etwas anzugeben, was er in dieſem Ich anſchauet. Sogar von jeder reinen Anſchauung des Raums oder der Zeit kann man doch Prädicate angeben, aber das Ich iſt ein ganz leerer, obwohl nothwendiger Gedanke, der daher auch nicht einmal den Titel eines Begriffs verdient. Es läſst ſich nichts von dem Ich ſagen, wodurch ſich daſſelbe von jeder andern Anſchauung unterſchiede, ſondern jede Anſchauung iſt in dem Ich, d. i. an dieſe Vorſtellung geknüpft; ſie iſt das Vehikel aller An-

ſchauungen und Begriffe. Man kann alſo freilich wahrnehmen, daſs dieſe Vorſtellung bei allem Denken immer wiederum vorkömmt, nicht aber, daſs es (etwa ſo, wie die Materie in der äuſsern Anſchauung, von welcher ich ſagen kann, daſs ſie den Raum erfüllt, undurchdringlich ſei u. ſ. w.) das Beharrliche in der innern Anſchauung ſei, woran die Gedanken als die Accidenzen deſſelben wechſelten (1. C. 349. f.).

Hieraus folgt nun, daſs der vorſtehende erſte Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie uns nur eine vermeintlich neue Einſicht aufhefte, indem er das beſtändige logiſche Subject des Denkens, von welchem im Oberſatz und Unterſatz allein die Rede iſt, für das reale Subject der Inhärenz der Gedanken oder die denkende Subſtanz ausgiebt, von welchem im Schluſsſatz allein die Rede iſt. Allein von dieſem realen Subject als einem wirklichen, als Subſtanz exiſtirenden, Dinge haben wir nicht die mindeſte Kenntniſs, und können ſie auch nicht haben. Denn das Bewuſstſeyn oder die Vorſtellung des Ichs iſt das einzige, was alle übrigen Vorſtellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unſere Gedanken und Wahrnehmungen müſſen angetroffen werden. Folglich iſt es als transſcendentales Subject die Bedingung aller Anſchauungen und aller Begriffe, und kann folglich ſelbſt weder Anſchauung noch Begriff ſeyn, folglich auch ſich weder auf einen empiriſchen Gegenſtand beziehen, der dadurch erkannt würde, noch uns zur Erkenntniſs des unbekannten Dinges an ſich verhelfen, welches wir, durch die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens genöthigt, dieſem Ich ſowohl als allen Gedanken, als Subſtrat zum Grunde legen müſſen. Indeſſen kann man den Satz: die Seele iſt Subſtanz, gar wohl gelten laſſen. Nur muſs man darunter bloſs verſtehen, daſs wir uns die Seele, als Idee, nach der Analo-

Digitized by Google

gie als Subſtanz denken können, ohne dadurch die Natur der Seele, daſs ſie nehmlich bei allen Veränderungen, ſelbſt dem Tode des Menſchen, immer fortdauere, erkennen zu wollen (1. C. 350. f. C. 407. M. I, 459.).

Zweiter Paralogismus, der Simplicität.

14. Oberſatz: Dasjenige Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz (gemeinſchaftliche Wirkung) vieler handelnden Dinge angeſehen werden kann, iſt einfach.

Unterſatz. Nun iſt das denkende Ich, oder die Seele, ein ſolches Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angeſehen werden kann.

Schluſsſatz: Alſo iſt das denkende Ich einfach (1. C. 341.).

Critik des zweiten Paralogismus der reinen Pſychologie.

Dies iſt der Achilles (ſ. Bewegung, 8. d.) aller dialektiſchen Schlüſſe der reinen Seelenlehre; nicht etwa bloſs ein ſophiſtiſches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünſtelt hat, ſondern ein Schluſs, welcher die ſchärfſte Prüfung und die gröſste Bedenklichkeit des Nachforſchens auszuhalten ſcheint (1. C. 351.).

Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz iſt ein Aggregat vieler Subſtanzen, und die Handlung einer zuſammengeſetzten Subſtanz ein Aggregat vieler Handlungen. Was einer ſolchen zuſam-

mengeſetzten Subſtanz, in ſo fern ſie zuſammengeſetzt iſt, als Accidenz inhärirt, iſt ein Aggregat von ſolchen Accidenzen, welche Accidenzen der Theilſubſtanzen ſind, aus welchen die zuſammengeſetzte Subſtanz beſtehet. Nun iſt zwar eine Wirkung, die aus der Concurrenz (dem gemeinſchaftlichen Wirken) vieler handelnden Subſtanzen entſpringt, möglich, wenn dieſe Wirkung bloſs äuſserlich iſt. So iſt z. B. die Bewegung eines Cörpers die vereinigte Bewegung aller ſeiner Theile. Allein mit den Gedanken, als innerlichen zu einem denkenden Weſen gehörigen Accidenzen, iſt es anders beſchaffen. Denn, ſetzet, das Zuſammengeſetzte dächte; ſo würde ein jeder Theil des Zuſammengeſetzten einen Theil des Gedankens, alle zuſammengenommen aber allererſt den ganzen Gedanken enthalten. Nun iſt dieſes aber widerſprechend. Denn die Vorſtellungen, die unter verſchiedenen Weſen vertheilt ſind (z. B. wenn die einzelnen Wörter eines Verſes von verſchiedenen denkenden Weſen gedacht würden), können niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen. Es muſs immer ein einziges Weſen ſeyn, das ſie zuſammenfaſst. Alſo kann der Gedanke nicht einem Zuſammengeſetzten, als einem ſolchen, inhäriren. Er iſt alſo nur in einer Subſtanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin ſchlechterdings einfach iſt. Dies iſt die deutliche Auseinanderſetzung des vorſtehenden zweiten Paralogismus, nebſt dem Beweiſe des Unterſatzes (1. C. 351. f.).

Der ſogenannte *nervus probandi*, oder die beweiſende Kraft dieſes Arguments (Beweiſes) liegt in dem Satze: daſs zu einem Gedanken durchaus nothwendig ſei, viele Vorſtellungen in der abſoluten Einheit des denkenden Subjects (durch die abſolute Einfachheit der denkenden Subſtanz) zuſammen zu faſſen. Allein dieſen Satz

kann Niemand aus Begriffen beweiſen. Wollte er nehmlich behaupten, der Satz:

> Viele Vorſtellungen können nur durch die abſolute Einheit des denkenden Weſens ein Gedanke werden,

ſei ein analytiſcher Satz, und man könne ihn durch bloſse Entwickelung des Begriffs eines Gedankens beweiſen; ſo iſt das falſch. Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorſtellungen beſteht, iſt collectiv, d. i. eine ſolche, durch welche das Mannigfaltige in ein Ganzes verknüpft gedacht wird. Sie kann ſich alſo eben ſowohl auf die collective Einheit gründen, durch welche die Subſtanzen, welche die verſchiedenen Vorſtellungen hervorbringen, in Ein Ganzes verknüpft gedacht werden, als darauf, daſs das denkende Subject wirklich, ſeiner Natur nach, abſolut einfach ſei. So iſt die Bewegung eines Cörpers auch eine Einheit, denn ich kann mir ſie, mit Weglaſſung aller Ausdehnung, als die Bewegung eines bloſsen mathematiſchen Puncts denken. Und dennoch iſt dieſe Bewegung die zuſammengeſetzte Bewegung aller Theile deſſelben, und die Einheit des Gedankens: Bewegung, gründet ſich auf die Einheit des Begriffs des bewegten Cörpers, welche offenbar collectiv iſt, oder mehrere Vorſtellungen, die Theile des Zuſammengeſetzten, vereinigt vorſtellt, und nicht eine abſolute Einheit, welche der Cörper ſchon vermöge der Erfahrung nicht iſt, nach der er theilbar iſt. Man kann alſo nicht behaupten, es gehöre nothwendig zum Begriff eines zuſammengeſetzten Gedankens, daſs er durch eine abſolut einfache Subſtanz gedacht werde, und ein zuſammengeſetzter Gedanke und die Wirkung einer abſolut einfachen Subſtanz ſei identiſch oder vollkommen gleichgeltend. Da nun folglich voranſtehender Satz, da er nicht analytiſch iſt, ein

ſynthetiſcher Satz *a priori* ſeyn müſste, ſo wird ſich gewiſs kein Kenner ſolcher Sätze getrauen, die Richtigkeit deſſelben zu verantworten (1. C. 353.).

Aber es iſt auch nicht möglich, die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat in dieſem Satze auf Erfahrung zu gründen, ſo daſs man behaupten wollte, es ſei zwar ein ſynthetiſcher Satz, aber nicht *a priori*, ſondern aus der Erfahrung. Denn in der Erfahrung iſt jede Einheit nur bedingt, d. i. eine ſolche, in der wir vielleicht nichts Mannigfaltiges mehr auffinden können, oder von der wir doch nicht behaupten können, ſie ſei an und für ſich, und folglich in jeder Rückſicht, d. h. abſolute Einheit. Es giebt nehmlich gar nichts Abſolutes in der Erfahrung, weil alle Erkenntniſs immer eine Bedingung vorausſetzt, die ſie möglich macht, die Erkenntniſs des Abſoluten aber keine ſolche Bedingung vorausſetzen würde. Daraus aber, daſs wir etwas, z. B. die Zuſammenſetzung, nicht erfahren, folgt nicht, daſs ſie nicht vorhanden ſei. Woher nehmen wir denn alſo den Satz, deſſen Richtigkeit wir jetzt unterſuchen, und worauf ſich der ganze zweite Paralogismus ſtützt (1. C. 353.)?

Wenn man ſich ein denkendes Weſen vorſtellen will, ſo kann man dies nicht anders, als dadurch, daſs man ſich in Gedanken an die Stelle deſſelben ſetzt, und ſo dem zu erwegenden Gegenſtande (dem denkenden Weſen) ſein eigenes Subject unterſchiebt. Dies iſt bei keiner andern Art der Nachforſchung der Fall, weil wir da den zu erwegenden Gegenſtand jederzeit ſelbſt denken. Nun haben wir durchaus beim Denken nöthig, das Mannigfaltige der Vorſtellungen in Ein Bewuſstſeyn zuſammen zu faſſen, und es unter Einer Vorſtellung uns vorzuſtellen, welches eben denken heiſst, und ſodann dieſe Vorſtellung an die

Digitized by Google

abſolut einfache Vorſtellung Ich denke zu knüpfen, damit wir uns jener Vorſtellung, als der unſrigen, bewuſst werden. Wäre nun dieſe Vorſtellung: Ich denke, nicht abſolut einfach, ſondern zuſammengeſetzt, ſo könnte nicht geſagt werden Ich denke (das Mannigfaltige in Einer Vorſtellung), ſondern Mehrere würden das Mannigfaltige in mehrern Vorſtellungen denken, welches indeſſen wieder kein Denken des ganzen Gedankens oder Zuſammenfaſſen der Theilvorſtellungen in Ein Bewuſstſeyn ſeyn würde. Wir können uns alſo wohl vorſtellen, daſs das Ganze des Gedankens getheilt, und unter viel denkende Subjecte vertheilt werden könnte, denn ſo entſtänden ſo viel Vorſtellungen, als denkende Subjecte wären; aber das ſubjective Ich kann doch nicht getheilt und vertheilt werden, denn es wird zum Bewuſstſeyn jeder Vorſtellung erfordert, auch läſst ſich nichts Mannigfaltiges darin unterſcheiden (1. C. 354. f.).

Man kann auch nicht etwa ſagen, folglich haben wir doch an dieſem einfachen: Ich denke, die Erfahrung von etwas Abſolutem. Denn dieſer formale Satz des Bewuſstſeyns, worauf auch in dieſem Paralogismus die Einfachheit der Seele, alſo eine Behauptung der transſcendentalen Pſychologie gegründet werden ſoll, iſt keine Erfahrung. Er iſt die bloſse Form des Bewuſstſeyns, die zwar jeder Erfahrung anhängt, aber doch derſelben vorhergeht, oder nicht mit dem Stoff der Erfahrung gegeben iſt, ſondern dem Erkenntniſsvermögen angehört, und alſo in Anſehung ſeiner Möglichkeit (potentialiter) eher im Subject iſt, als der Stoff der Erfahrung. Dieſes Ich denke iſt aber nur die unerlaſsliche Bedingung, unter welcher gedacht werden kann, unter welcher für ein ſolches denkendes Weſen, als wir ſind, Erkenntniſs möglich iſt. Wie folgt aber nun hieraus, daſs darum das denkende Weſen, als ein wirk-

lich vorhandener Gegenſtand, auch ſeiner wirklichen Natur nach, einfach ſeyn müſſe, und daſs es ein jedes ſeyn müſſe, weil wir uns an die Stelle eines jeden denkenden Weſens ſetzen müſſen, wenn wir uns daſſelbe vorſtellen? Wie folgt wohl hieraus, daſs alle und jede Erkenntniſs überhaupt in jedem möglichen denkenden Weſen dieſes einfache: Ich denke, vorausſetze, da es doch bloſs etwas ſubjectives für uns iſt; und wie kann man behaupten, daſs etwas zum Begriff des denkenden Weſens gehöre, weil es zu einer Art der Erkenntniſs, nehmlich durch Anſchauungen und Begriffe, unentbehrlich iſt (1. C. 354.)?

Aber die Einfachheit meines Selbſt (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Ich denke geſchloſſen. Sondern dieſe Einfachheit liegt ſchon unmittelbar in jedem Gedanken, den ich habe, und deſſen ich mir bewuſst bin. Der Satz: Ich bin einfach, muſs als ein unmittelbarer Satz des Bewuſstſeyns angeſehen werden. Es iſt damit ſo wie mit dem Carteſianiſchen Erfahrungsſatze: Ich denke, welcher ſo viel heiſst: Ich bin als denkend wirklich. Eben ſo heiſst auch der formale Satz des transſcendentalen Bewuſstſeyns (der von dem Carteſianiſchen Erfahrungsſatze wohl unterſchieden werden muſs, weil er rein *a priori* iſt) Ich denke, ſo viel, als, ich bin das einfache Subject, welches alles Mannigfaltige der Vorſtellungen, die als Ein Gedanke gedacht werden ſollen, zuſammenfaſst. Ich bin das einfache Subject, heiſst aber nicht, ich bin ein exiſtirendes (reales) Weſen, welches ſeiner Natur nach einfach iſt, ſondern, wenn ich denke, ſo kann ich mir nicht in dem Ich, dem Bewuſstſeyn, das Mannigfaltige, welches ich denke, vorſtellen, ſondern bloſs in den Vorſtellungen, die ich dadurch, daſs ich ſie an dieſes einfache Ich knüpfe, vereinige. Dieſes Ich iſt alſo nicht eine reale (als Gegenſtand exiſtirende), ſondern eine bloſs

Digitized by Google

logiſche (zum Denken unentbehrliche) Einheit (1. C. 354.).

Alſo iſt der ſo berühmte pſychologiſche Beweis der Einfachheit der Seele lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorſtellung gegründet, die nur das Zeitwort (Verbum: Denken) in Anſehung der denkenden Perſon dirigirt. Es iſt offenbar, daſs dadurch, daſs wir jedem Gedanken das Ich anhängen, das Subject, welches dadurch als die Gedanken denkend vorgeſtellt wird, nicht ſeiner Natur nach, ſondern bloſs transſcendental, wie ihm das Denken allein möglich iſt, bezeichnet wird. Dadurch lernen wir aber nicht die mindeſte Eigenſchaft eines denkenden Weſens ſelbſt kennen, oder gelangen etwa zur Erkenntniſs der Seele. Das Ich bedeutet ein Etwas überhaupt (transſcendentales Subject), deſſen Vorſtellung allerdings einfach ſeyn muſs. Denn ſobald man dieſes Etwas *) beſtimmen will, muſs man es durch die Gedanken beſtimmen, die es hat; da wir nun dieſe weglaſſen, ſo kann folglich auch keine Beſtimmung deſſelben angegeben werden, d. h. es muſs als einfach gedacht werden. Die Einfachheit aber der Vorſtellung von einem Subject iſt darum nicht eine Erkenntniſs von der Einfachheit des Subjects ſelbſt, denn von deſſen Eigenſchaften wird ja gänzlich abſtrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird (1. C. 355.).

So wie der Satz: ich bin Subſtanz, nichts bedeutete, als ich muſs mich beim Denken jederzeit

---

*) Etwas aber iſt bloſs die Vorſtellung eines noch gänzlich unbeſtimmten Begriffs, welches die einfachſte Vorſtellung iſt.

als Subject denken, dem die Gedanken als Prädicate inhäriren, so dafs folglich hier der Begriff Subſtanz die bloſse Kategorie iſt, wodurch allein noch nichts in der Erfahrung erkannt wird, wenn nichts gegeben iſt, was ich durch den Begriff Subſtanz erkenne; ſo kann ich auch ſagen, ich bin eine einfache Subſtanz, das iſt, wenn ich mich als Subject der Gedanken denke, ſo unterſcheide ich nicht in mir, dem Subject, ſondern in dem, was gedacht wird, ein Mannigfaltiges. Dadurch lerne ich folglich nicht mich ſelbſt als denkendes Weſen in der Erfahrung kennen; denn was iſt das, was einfach iſt? (1. C. 356.)

Die Behauptung von der einfachen Natur der Seele iſt nur in ſo fern von einigem Werth, wenn dadurch dieſes Subject von aller Materie unterſchieden und unverweslich iſt; bloſs darum kann uns etwas an dieſer Behauptung liegen. Daher wird der Satz: die Seele iſt einfach, auch mehrentheils ſo ausgedrückt: die Seele iſt uncörperlich (immateriell). Es ſoll nun gezeigt werden, dafs von dem Satze, alles, was denkt, iſt einfache Subſtanz, nicht der mindeſte Gebrauch gemacht werden kann, um etwas über die Ungleichartigkeit der Seele, oder die Verwandtſchaft derſelben mit der Materie zu entſcheiden. Woraus denn folgen wird, dafs dieſer Satz in das Feld der Ideen gehört, und dafs es bloſs ein reines Vernunfturtheil iſt, das als ſolches ſeine Gültigkeit hat, nur nicht, um einen Gegenſtand (die Seele) dadurch zu erkennen (1. C. 456.).

Unſer denkendes Subject kann nicht cörperlich ſeyn, d. h. es kann keine Erſcheinung im Raume, kein Gegenſtand äuſserer Sinne ſeyn, denn Gedanken, Bewuſstſeyn, Begierden, ſind alles Gegenſtände des innern Sinnes. Allein dasjenige Etwas, was unſern Sinn ſo afficirt, dafs er die Vorſtellungen von Raum, Materie, Geſtalt u. ſ. w.

bekommt, kann vielleicht (als transſcendentaler Gegenſtand) zugleich das Subject der Gedanken ſeyn. Dieſes Etwas iſt nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zuſammengeſetzt, weil das alles Prädicate ſind, die nur die Erſcheinungen angehen. Folglich iſt die menſchliche Seele durch die Einfachheit ihrer Natur, wenn man ſie auch einräumen wollte, von dem Subſtrat der Materie, welches auch einfach ſeyn kann, noch gar nicht hinreichend unterſchieden. Ich kann gar wohl annehmen, daſs das Subſtrat der Materie an ſich einfach ſei, und daſs ihm, dem in Anſehung unſeres äuſseren Sinnes (als Erſcheinung) Ausdehnung zukömmt, an ſich ſelbſt Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen innern Sinn mit Bewuſstſeyn vorgeſtellt werden. Auf ſolche Weiſe würde eben daſſelbe, was in einer Beziehung cörperlich heiſst, in einer andern zugleich ein denkendes Weſen ſeyn, deſſen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derſelben in der Erſcheinung anſchauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daſs nur Seelen (als beſondere Arten von Subſtanzen) denken; es würde vielmehr, wie gewöhnlich, heiſsen, daſs Menſchen denken, d. i. eben daſſelbe, was als äuſsere Erſcheinung ausgedehnt iſt, innerlich (an ſich ſelbſt) ein Subject ſei, was nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach iſt und denkt. Aber, ohne dergleichen Hypotheſen zu erlauben, iſt es ſchon an ſich unſchicklich, zu fragen, ob die Seele (wenn ſie ein denkendes Weſen an ſich ſelbſt ſeyn ſoll) von gleicher Art mit der Materie ſei, da dieſe nur eine Art Vorſtellungen in uns iſt, und folglich nicht von gleicher Natur mit dem Dinge ſeyn kann, zu deſſen Zuſtand ſie nur, als eine Beſtimmung dieſes Dinges gehört. Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, ſondern mit dem Intelligibeln (dem Dinge an ſich), welches der äuſsern Erſcheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt;

Digitized by Google

ſo können wir, weil wir vom Dinge an ſich gar nichts wiſſen, auch nicht ſagen, daſs die Seele ſich von dieſem irgend worin innerlich unterſcheide. Und ſo taugt alſo der Begriff des einfachen Bewuſstſeyns gar nicht dazu in dem einzigen Falle, da er brauchbar ſeyn könnte, nehmlich in der Vergleichung meiner Selbſt mit Gegenſtänden äuſserer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterſcheidende ſeiner Natur zu beſtimmen. Folglich mag man immer zu wiſſen vorgeben, das denkende Ich, die Seele (ein Name für den transſcendentalen Gegenſtand des innern Sinnes, welchen man auch das Ich, als Noumenon nennen kann), ſei einfach, dieſer Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenſtände ſich erſtreckenden Gebrauch, und kann daher unſere Erkenntniſs nicht im mindeſten erweitern. So fällt demnach die ganze rationale Pſychologie mit dieſer ihrer Hauptſtütze, zumal da der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur auch in keiner Erfahrung angetroffen werden kann (1. C. 357. ff. C. 407. f. M. I. 460.).

Dritter Paralogismus, der Perſonalität.

15. Oberſatz: Was ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten (oder daſs er ſtets ein und daſſelbe Ich iſt) bewuſst iſt, iſt ſo fern eine Perſon.

Unterſatz: Nun iſt die Seele ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten bewuſst.

Schluſssatz. Alſo iſt die Seele ſo fern eine Perſon.

Critik des dritten Paralogismus der reinen Pſychologie.

Wenn wir die numeriſche Identität (daſs es ein und daſſelbe Object iſt) eines äuſsern Gegenſtandes durch Erfahrung erkennen wollen, ſo werden wir auf das Beharrliche (die Subſtanz) derjenigen Erſcheinung Acht haben, worauf ſich alles Übrige als Beſtimmung (als Accidenzen deſſelben) bezieht, und die Indentität dieſes Beharrlichen in der Zeit während des Wechſels ſeiner Beſtimmungen bemerken. Nun iſt aber mein Ich, und alles, was an daſſelbe geknüpft iſt, ein Gegenſtand des innern Sinnes, und alle Zeit iſt bloſs die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner auf einander folgenden (ſucceſſiven) Beſtimmungen auf das numeriſchidentiſche Selbſt, in aller Zeit, d. i. ſie haben die Form der innern Anſchauung meines Zuſtandes. Alſo iſt der Satz der Identität meines Selbſt bei allem Mannigfaltigen, deſſen ich mir bewuſst bin, ein bloſs analytiſcher Satz, und ſagt weiter nichts aus, als: das Selbſtbewuſstſeyn muſs bei allen Vorſtellungen, die wir haben, oder deren wir uns bewuſst werden ſollen, vorkommen. Da nun alle meine Vorſtellungen in der Zeit ſind, ſo muſs ich mir der ganzen Zeit, in welcher ich dieſe Vorſtellungen hatte, als zu einem Selbſt gehörig bewuſst ſeyn, das iſt aber einerlei mit dem, ich bin, mit numeriſcher Identität (als ein und daſſelbe Ich), in aller dieſer Zeit befindlich (1. C. 361. f.).

Es liegt alſo ſchon in dem Begriff des Bewuſstſeyns, daſs die Identität meiner Perſon bei allem, was ich denke, unausbleiblich angetroffen werden muſs. Wenn ich mich aber aus dem Geſichtspunct eines Andern betrachte, als Gegenſtand ſeiner äuſsern Anſchauung, ſo erwegt dieſer äuſsere

Beobachter mich zuerſt in der Zeit, dahingegen in dem Bewuſstſeyn die Zeit eigentlich nur in mir vorgeſtellt wird. Er wird alſo aus meinem Ich doch noch nicht auf die objective Beharrlichkeit meines Selbſt ſchlieſsen, ob er gleich dieſes Ich mir einräumt. Denn die Zeit, in welche der Beobachter mich ſetzt, iſt nicht diejenige, die in meiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Sondern dieſe Zeit, in welche der Beobachter mich ſetzt, iſt diejenige, welche in ſeiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Folglich iſt die Identität, die mit meinem Bewuſstſeyn nothwendig verbunden iſt, nicht darum auch mit dem ſeinigen, d. i. mit der äuſsern Anſchauung meines Subjects durch einen Andern verbunden (1. C. 362. f.).

Es iſt alſo die Identität des Bewuſstſeyns meiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zuſammenhanges, beweiſet aber gar nicht die numeriſche Identität meines Subjects als eines an und für ſich exiſtirenden Weſens. Denn es könnte in einem ſolchen Subject, ohnerachtet der logiſchen Identität des Ichs, doch wohl ein Wechſel vorgegangen ſeyn. Das heiſst, vielleicht iſt das reale (weſentliche) Subject der Gedanken im Wechſel, aber doch ſo, daſs das logiſche Subject (das Selbſtbewuſstſeyn beim Denken) immer daſſelbe bleibt. Vielleicht überliefert das eine reale Subject dem andern, bei dieſem Wechſel, das gleichlautende Ich, ſo daſs daſſelbe den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehält, und ihn dem folgenden mittheilt. Man ſtelle ſich eine elaſtiſche Kugel, z. B. die elfenbeinerne Kugel auf einem Billard vor, wie ſie auf eine gleiche in gerader Richtung ſtöſst. Eine ſolche Kugel theilt derjenigen, auf die ſie ſtöſst, ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zuſtand, wenn man bloſs auf ihre Stelle, im Raume ſieht, mit. Man ſtelle ſich nun, nach der Analogie mit der-

gleichen Cörpern, denkende Subſtanzen vor. Dieſe Subſtanzen ſollen aber eine der andern Vorſtellungen, ſamt dem Bewuſstſeyn derſelben, einflöſsen können. So wird ſich eine ganze Reihe ſolcher Subſtanzen denken laſſen, von denen die erſte ihren ganzen Zuſtand (das Bewuſstſeyn mit allen daran gehefteten Vorſtellungen) der andern mittheilt. Die zweite theilt ihren eigenen Zuſtand, ſamt dem Zuſtande der vorigen Subſtanz, der dritten, und dieſe ihren eigenen Zuſtand und die beiden der vorhergehenden Subſtanzen der vierten mit, u. ſ. w. Die letzte Subſtanz würde ſich alſo aller Zuſtände der vor ihr wechſelnden Subſtanzen als ihrer eigenen bewuſst ſeyn, weil dieſe Zuſtände zuſamt dem Bewuſstſeyn derſelben in ſie übertragen worden, und dennoch würde ſie nicht ein und dieſelbe Perſon (an ſich) in allen dieſen Zuſtänden geweſen ſeyn (1. C. 363. f.).

Nach Heraklit iſt aller Dinge Stoff, die Ausdünſtung, Seele, denn dieſer iſt am wenigſten cörperlich, und in ſtetem Fluſſe; denn, ſagt er, gleiches wird erkannt durch gleiches, alſo bewegtes durch bewegtes; und daher muſs das Seelenweſen etwas ſeyn, das in ſteter Bewegung iſt, wie die Dinge in der Welt, und dies iſt nichts anders als eben die Luft (*Ariſtotel. de An.* I. 2. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. 1. B. S. 206. f.). Dieſer Satz, daſs die Seele in ſtetem Fluſſe ſei, wird dadurch nicht widerlegt, daſs das Selbſtbewuſstſeyn numeriſchidentiſch iſt. Denn wir können aus unſerm Bewuſstſeyn nicht darüber urtheilen, ob wir darum als Seele (denkendes Ding an ſich) beharrlich ſind, oder nicht, weil das identiſche Bewuſstſeyn uns zum Denken nothwendig iſt. Es folgt alſo aus dieſem identiſchen Bewuſstſeyn nichts weiter, als, daſs wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewuſst ſind, eben dieſelben ſind. Betrachten wir uns aber aus dem Standpunct eines Fremden, ſo können wir dieſes

darum noch nicht für gültig erklären. Denn wir treffen an der Seele keine beharrliche Erſcheinung an, als nur die Vorſtellung Ich. Dieſe begleitet und verknüpft alle Vorſtellungen, aber hieraus können wir niemals ausmachen, ob dieſes Ich (ein bloſser Gedanke) nicht eben ſowohl flieſse, als alle übrigen Gedanken, die durch dieſes Ich an einander gekettet werden (1. C. 364.).

Es iſt aber merkwürdig, daſs die Perſönlichkeit, mithin die Subſtanzialität der Seele allererſt jetzt, nachdem man ſchon dieſe Subſtanzialität der Seele vorher (13) zu beweiſen bemühet geweſen iſt, bewieſen werden muſs. Denn könnten wir die Subſtanzialität der Seele hier mit Sicherheit vorausſetzen, ſo würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewuſstſeyns, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewuſstſeyns in einem bleibenden Subject folgen, welches zu der Perſönlichkeit ſchon hinreichend iſt. Denn dadurch, daſs die Wirkung der Perſönlichkeit etwa eine Zeit hindurch (durch Mangel des Bewuſstſeyns) unterbrochen wird, hört die Perſönlichkeit nicht ſofort ſelbſt auf. Aber dieſe Beharrlichkeit iſt uns vor der numeriſchen Identität unſerer ſelbſt durch nichts gegeben. Da nun dieſe Identität der Perſon aus der Identität des Ichs in dem Bewuſstſeyn aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt; ſo hat auch die Subſtanzialität der Seele (in 13) nicht darauf gegründet werden können. Wenn ich das bloſse Ich bei dem Wechſel aller Vorſtellungen beobachten will, ſo habe ich kein anderes Correlat meiner Vergleichungen, als wiederum dieſes Ich, (da ich hingegen meine Vorſtellung von einem Cörper jederzeit mit einem wirklichen Cörper im Raume vergleichen kann). Folglich kann ich auf alle Fragen über dieſes Ich keine anderen, als ſolche Antworten geben, die immer daſſelbe ſagen, oder ſich im Cirkel herumdrehen (tautologiſch ſind), indem ich den Eigenſchaf-

Digitized by Google

ten, die mir, als denkendem Dinge an ſich ſelbſt, zukommen, immer meinen Begriff der formalen Bedingung des Denkens und deſſen Einheit unterſchiebe, und das ſchon vorausſetze, was man zu wiſſen verlangt, z. B. die Subſtanzialität bei dem Beweiſe der Perſonalität, da doch jene, als Beharrlichkeit, erſt auf dieſe gegründet werden kann (1. C. 365. f. C 408. f. M. I, 461.).

Der vierte Paralogismus, der Idealität des äuſsern Verhältniſſes.

16. Dieſen Paralogismus ſowohl, als auch die Critik deſſelben findet man im Artikel: Idealismus. Alles übrige aber, was man hier noch ſuchen möchte, in den Artikeln: Seele, Seelenlehre, Sinn, innerer, und Paralogismus. Zum Schluſs dieſes Artikels merke ich noch an, daſs aus demſelben erhellet, wie das Ich in folgenden Bedeutungen genommen wird:

a. Das Ich, als transſcendentales Selbſtbewuſstſeyn (1. f.), oder der Grundgedanke aller Gedanken, das beſtimmende Selbſt. Kant nennt es auch den pſychologiſchen Grundbegriff, welcher eine gewiſſe Form des Denkens, nehmlich die Einheit deſſelben, *a priori* enthält (C. 712.). Es iſt das logiſche Subject des Denkens, das bloſs reflectirende Ich, von welchem gar nichts weiter zu ſagen, ſondern das eine ganz einfache Vorſtellung iſt (A. 15.).

b. Das Ich, als der Gegenſtand der Erfahrung, oder der Gegenſtand der empiriſchen Seelenlehre, auch die Seele genannt. Es iſt das Ich, als empiriſches Selbſtbe-

wuſstſeyn, oder des innern Sinnes (4. 12) (C. 428.). Es iſt unſer innerer Zuſtand, und enthält eine Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen, die eine innere Erfahrung möglich machen. (A. 15.). Dieſes Ich iſt zwar der Form (der Vorſtellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalt) nach, von dem vorigen verſchieden. Das heiſst, es iſt ein und daſſelbe Subject, das ſich als beſtimmend und als beſtimmbar betrachtet (A. 16. N. 118. 119.).

c. Der Gegenſtand der reinen Seelenlehre. Es iſt nichts anders, als das Ich in a, nur verkannt, und für ein für ſich beſtehendes Weſen gehalten, das *a priori* erkannt werden könne (5. f.).

d. Ich, als Noumen oder transſcendentales Subſtrat des Denkens, auch das intelligibele Ich, eine Idee, die wir der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens nach den Erſcheinungen des innern Sinnes zum Grunde legen. Es wäre ein Ding an ſich (Noumen), von dem wir folglich weder Daſeyn noch Beſchaffenheit erkennen können (14).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 16. S. 231. ff. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 399. ff.

Deſſ. Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 348. ff.

Deſſ. Anthropol. §. 4. S. 15. f.

Ideal,

Urbild, *prototypon, ideal.* Die Vorſtellung eines einzelnen als einer Idee adäqua-

Digitized by Google

ten Weſens (U. 54.). Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, d. i. einen ſolchen Begriff, für den in der Erfahrung kein ihm vollkommen angemeſſener (adäquater) Gegenſtand gefunden werden kann, z. B. die Idee des allervollkommenſten Weſens. Wenn wir uns nun ein einzelnes Weſen vorſtellen, das einer ſolchen Idee vollkommen angemeſſen wäre, ſo heiſst dieſe Vorſtellung ein Ideal.

2. Dieſes Ideal, d. i. die Idee *in individuo* (als ein einzelnes, durch die Idee allein beſtimmbares, oder gar beſtimmtes Ding), iſt noch weiter von der Realität (davon, daſs es ein ſolches Ding wirklich *in concreto* gebe) entfernt, als eine bloſse Kategorie es iſt, die nicht einen durch die Sinne gegebenen Stoff zum Inhalt hat. In der Erfahrung iſt ein ſolches Ideal gar nicht zu finden (C. 596. M. I, 685.). Ein dergleichen Ideal iſt z. B. der Menſch in ſeiner ganzen Vollkommenheit, wozu zweierlei gehört: a. die innere Vollkommenheit, daſs er alles in ſich vereinige, was die Idee des vollkommenen Menſchen ausmacht. Von allen entgegengeſetzten Prädicaten kömmt ihm alſo immer eins zu, ſo daſs alſo dadurch das Ideal gleichförmig beſtimmt iſt, welches bei jedem Individuum oder einzelnen Dinge der Fall ſeyn muſs; b. gehört dazu die äuſsere Vollkommenheit, daſs der vollkommenſte Menſch auch alle die Eigenſchaften in ihrer erforderlichen Vollkommenheit habe, welche zu den Zwecken deſſelben nothwendig ſind. Plato nennt ein ſolches Ideal, eine Idee des göttlichen Verſtandes (*Plat. Parmen. Epinomis. Senec. Ep.* 65. Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Philoſ. 2. B. S. 91.) (C. 596. M. I, 686.). Die menſchliche Vernunft enthält viel ſolche Ideale, d. i. Weſen, die bloſs in Gedanken exiſtiren, eins davon iſt auch der Weiſe des Stoikers, (ein Menſch, der vollkommen weiſe iſt, und folglich bloſs in Gedanken exiſtirt) (C. 597. M. I, 687.).

3. Es giebt aber zweierlei Arten von Ideen, Vernunftideen und äſthetiſche Ideen, folglich giebt es auch zweierlei Ideale, Ideale der Vernunft und Ideale der Einbildungskraft oder der Sinnlichkeit. Die Ideale der Vernunft kann man nach der Eintheilung der Vernunft in ſpeculative und praktiſche, in Ideale der ſpeculativen und Ideale der praktiſchen Vernunft eintheilen. Ideale der ſpeculativen Vernunft ſind ſolche Weſen, die ich mir als den ſpeculativen Ideen adäquat vorſtelle, z. B. die Welt; Ideale der praktiſchen Vernunft ſind ſolche Gegenſtände, die ich mir als den praktiſchen Ideen angemeſſen vorſtelle, z. B. die Heiligkeit, ſo wie ſie das Evangelium darſtellt, die von keinem Geſchöpfe erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progreſſus gleich zu werden ſtreben ſollen (P. 149.). Beide, die ſpeculative und praktiſche Vernunft haben jede nur Ein eigentliches Ideal. Das erſtere heiſst daher Vorzugsweiſe das Ideal der reinen Vernunft, und Kant verſtehet darunter, die Vorſtellung eines Weſens aller Weſen, auch nennt er den dialectiſchen Vernunftſchluſs ſelbſt, durch welchen man, vermittelſt eines Fehltritts der Urtheilskraft, aus der Vernunft die Realität eines ſolchen Weſens, welches die Bedingungen aller möglichen Dinge in ſich vereinigt, beweiſen und ſeine Beſchaffenheit erkennen will, ſo (C. 398. 435.). Das letztere iſt das Ideal des höchſten Guts, oder die Vorſtellung eines Weſens, welches den moraliſch vollkommenſten Willen mit der höchſten Glückſeligkeit in ſich vereinigt und die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſofern ſie mit der Sittlichkeit in genauem Verhältniſſe ſteht (C. 838.).

4. Die Ideale der Sinnlichkeit, z. B. die der Maler, ſind von den Idealen der Vernunft

gänzlich verſchieden, und gleichſam Monogrammen (einzelne, obzwar nach keiner angebildeten Regel beſtimmte Züge) der Einbildungskraft. Dieſe Ideale der Sinnlichkeit heiſsen ſo, weil ſie das (durch die Vernunft vermittelſt der Einbildungskraft idealiſirte) nicht erreichbare Muſter möglicher empiriſcher Anſchauungen ſeyn ſollen, eigentlich aber kann ſich Niemand darüber erklären und eine verſtändliche Idee von ihnen angeben, folglich verdienen ſie nur in uneigentlicher Bedeutung den Namen eines Ideals (C. 598, M. I, 688.). Ein ſolches Ideal der Sinnlichkeit oder der Einbildungskraft iſt auch die Glückſeligkeit, denn es beruht bloſs auf empiriſchen Gründen (G. 47.). Das Ideal der Vernunft iſt dagegen ein Gegenſtand, der nach Principien durchgängig beſtimmbar ſeyn ſoll, von dem ſich alſo die Merkmale angeben laſſen, obgleich in der Erfahrung dasjenige mangelt, was alles dazu gehört, um die Idee vollſtändig zu erreichen (die hinreichenden Bedingungen der Congruenz mit der Idee), und der Begriff eines ſolchen Ideals folglich transſcendent iſt, d. h. über alle Erfahrungsgrenzen hinaus liegt, und folglich für uns nur in unſerm Kopfe exiſtirt. Ein ſolches Ideal der Vernunft iſt die intelligibele Welt oder die Verſtandeswelt, denn es beruht bloſs auf Gründen der reinen Vernunft, welche es allein denkt (G. 126.). Die Abſicht des Ideals der Sinnlichkeit iſt, daſs Künſtler ihre Producte darnach formen und Kenner ſie darnach beurtheilen; die Abſicht der Vernunft mit ihrem Ideal iſt dagegen, die durchgängige Beſtimmung eines jeden Dinges von einem ſolchen Ideale, als ſeinem Urbilde, abzuleiten. Sie geben ein unentbehrliches Richtmaaſs der Vernunft ab, welche des Begriffs von dem, was in ſeiner Art ganz vollſtändig iſt, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollſtändigen zu ſchätzen und abzumeſſen (C. 597. 599. M. I, 689.).

Transſcendentales Ideal.

5. Im Artikel Beſtimmung, 3. g. h. findet man den Begriff von einem Gegenſtande entwickelt, welchen man ſich als den Inbegriff alles Möglichen vorſtellt, der lauter Realitäten enthält, ohne alle wahre Verneinungen und Schranken, welches der Begriff von einem Individuo oder einzelnen Objecte iſt, das durch die bloſse Idee durchgängig beſtimmt iſt, und folglich ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muſs (C. 602,). Man kann ſich aber nie eine Verneinung beſtimmt denken, ohne daſs man die entgegengeſetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Es ſind folglich alle Begriffe der Negationen oder Verneinungen von den Realitäten oder Bejahungen (Poſitionen) abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data, und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmung aller Dinge, d. h. will man ſich, abgeſehen von aller Erfahrung, vorſtellen, was der Inhalt aller möglichen Dinge ſei, wodurch ſie durchgängig beſtimmt ſind, ſo muſs man ſagen, daſs es Realitäten ſind, indem Negationen nichts zu dem Inhalt wirklich hinzuthun, und nur dadurch das Ding beſtimmen, daſs ſie eine Realität in demſelben aufheben (C. 603. M. I, 695.).

6. Wenn wir uns nun einen Inbegriff aller Beſtimmungen denken, von welchen jedem wirklichen Dinge in der Erfahrung einige, von den andern aber das Gegentheil, d. i. die Negationen derſelben beigelegt werden, ſo daſs daſſelbe dadurch durchgängig beſtimmt wird; ſo können wir dieſen Inbegriff aller Beſtimmungen ein transſcendentales Subſtrat der durchgängigen Beſtimmung nennen. Es iſt aber dieſes Subſtrat eine Vorſtellung unſrer Vernunft, und enthält lauter Realitäten, folglich iſt es nichts anders, als die Idee

von einem All aller Realitäten. Alle Verneinungen ſind alsdann nichts als Schranken, oder Beſchränkungen (Limitationen), durch Ausſchlieſsung aller der Realitäten, welche noch auſser denen, die das Ding hat, in dem Unbeſchränkten (dem All der Realitäten) gedacht werden (C. 603. M. I, 696.).

7. Jenes Subſtrat der durchgängigen Beſtimmung iſt alſo der Begriff des Unbeſchränkten, oder Alls aller Realitäten (*ratio realiſſimi*), folglich eines einzelnen Weſens, weil von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten eins, nehmlich das, was zum Seyn ſchlechthin gehört (die Realität, wirkliche Poſition), in ſeiner Beſtimmung angetroffen wird. Es iſt alſo ein Ding, das als für ſich beſtehend, nicht als Beſtimmung eines andern gedacht wird. Daher iſt es ein transſcendentales Ideal, welches der durchgängigen Beſtimmung aller übrigen exiſtirenden Dinge zum Grunde liegt. Es iſt aber auch das einzige eigentliche Ideal, deſſen die menſchliche Vernunft fähig iſt, weil nur in dieſem einzigen Falle ein an ſich allgemeiner Begriff, d. i. eine discurſive Vorſtellung, die nicht Anſchauung iſt, ſondern durch Merkmale gedacht wird, durch ſich ſelbſt durchgängig beſtimmt, und (wie ſonſt nur die Anſchauung) als die Vorſtellung von einem Individuum erkannt wird (C. 604. M. I, 697.). Wie aber dieſe Idee eines Alls aller Realität von der Form disjunctiver Vernunftſchlüſſe abgeleitet wird, findet man im Artikel: Idee, transſcendentale.

8. Die Vernunft ſetzt aber mit dieſem Ideal gar nicht voraus, daſs ein ſolches Weſen, wie dieſes Ideal, auch auſser unſerm Kopfe vorhanden ſei. Sondern dieſes Ideal iſt das Urbild (*prototypon*) (die erſte, oder Grundvorſtellung zur Beurtheilung der Vollkommenheit) aller Dinge, welche insgeſamt, als mangelhafte Copeien (*ectypa*)

Digitized by Google

es nie erreichen (C. 605. M. I, 699.). Da dieſes All aller Realitäten als dasjenige angeſehen wird, wovon wir alle Beſtimmungen der wirklichen Dinge, als Copeien deſſelben, ableiten, ſo wird die Möglichkeit dieſes Alls als urſprünglich, d. i. als eine ſolche angeſehen, die nicht weiter abgeleitet werden kann. Dieſes Ideal iſt alſo das Urweſen (*ens originarium*), das nicht durch ein anderes möglich iſt, und in ſo fern es keines über ſich hat, das höchſte Weſen (*ens ſummum*), und in ſo fern alles, als bedingt, unter ihm ſteht, das Weſen aller Weſen (*ens entium*). Alles dieſes aber bedeutet nur das Verhältniſs der Idee zu Begriffen, aber nicht das Verhältniſs eines exiſtirenden Gegenſtandes zu andern Dingen, und läſst uns über die Frage, ob ein ſolches Weſen wirklich vorhanden ſei, in völliger Unwiſſenheit (C. 606. M. I, 700.). Das übrige von dieſem Ideal der reinen Vernunft ſ. im Art: Gott, §8. u. 39.

Ideal des höchſten Guts.

9. Kant nennt diejenige Intelligenz (das vernünftige Weſen), von welcher wir uns die Idee machen, daſs in ihr der moraliſchvollkommenſte Wille mit der höchſten Seligkeit verbunden, die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſofern ſie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn) in genauem Verhältniſſe ſteht, das Ideal des höchſten urſprünglichen Guts. Das Ideal des höchſten abgeleiteten Guts iſt die Glückſeligkeit in der Welt, ſo fern ſie mit der Sittlichkeit in genauerm Verhältniſſe ſteht. Es beſtehet alſo aus zwei Elementen: aus

a. der Glückſeligkeit in der Welt; und

B. der Sittlichkeit, als Bedingung der Glückseligkeit.

Beide muſs der Tugendhafte als praktiſchnothwendig verknüpft anſehen, er muſs die Sittlichkeit für die Bedingung der Glückſeligkeit oder die Würdigkeit glücklich zu ſeyn, und die Glückſeligkeit als eine, obwohl nicht phyſiſche, Folge der Sittlichkeit betrachten. Dieſe Verknüpfung realiſirt allein das Trachten des Menſchen nach ſeiner Beſtimmung, d. i. giebt eine intelligibele oder moraliſche Welt. Da nun aber dieſe Verknüpfung nicht als in der Natur oder phyſiſchen Beſchaffenheit der Sinnenwelt gegründet betrachtet werden kann, ſo muſs ſie in dem heiligen Willen des Welturhebers gegründet ſeyn. Dieſer heiſst nun eben das Ideal des höchſten urſprünglichen Guts, von welchem alſo die moraliſche Welt, oder jene Verknüpfung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit als abgeleitet betrachtet werden muſs. Dieſes Ideal des höchſten Guts iſt alſo ein Ideal der Vernunft und Sinnlichkeit, und folglich nicht transſcendental, ſondern nur metaphyſiſch. Da uns die Sinnenwelt nun eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, ſo müſſen wir ſie von einer künftigen Welt erwarten. Folglich ſind Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Vorausſetzungen (C. 838. M. I, 969.). ſ. Gut, höchſtes und Glaubensſache.

10. Die Welt muſs alſo als aus einer Idee entſprungen vorgeſtellt werden, wenn ſie mit dem moraliſchen Vernunftgebrauch, welcher durchaus auf der Idee des höchſten Guts (ſ. Gut, höchſtes) beruht, zuſammenſtimmen ſoll. Dadurch bekommt nun alle Naturforſchung eine Richtung nach der Form eines Syſtems der Zwecke, und wird in ihrer höchſten Ausbreitung Phyſikotheologie, oder Betrachtung der Zwecke in der

Natur als Abſichten eines moraliſchen Welturhebers. Die Phyſikotheologie muſs aber von ſittlicher Ordnung anheben, als einer in dem Weſen der Freiheit des Willens, und nicht durch äuſsere Gebote eines Herrn der Welt geſtifteten Einheit der Glückſeligkeit mit der Moralität. Dann bringt auch die Phyſikotheologie die Zweckmäſsigkeit der Natur auf Gründe, die mit der innern Möglichkeit der Dinge *a priori* unzertrennlich verknüpft ſeyn müſſen. Dadurch bekommt nun die transſcendentale Theologie, d. i. diejenige Gotteserkenntniſs, welche das Ideal der höchſten ontologiſchen Vollkommenheit, oder, wie es vorher hieſs, das transſcendentale Ideal der reinen Vernunft zu einem Princip der ſyſtematiſchen Einheit aller Dinge nimmt, objective Realität, d. h. wir ſind genöthigt anzunehmen, daſs es auch wirklich auſser unſrer Idee ein ſolches der Idee vollkommen angemeſſen allervollkommenſtes Weſen, als Urheber der Welt, gebe. Dieſes Princip verknüpft aber alle Dinge nach allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetzen, weil ſie alle in der abſoluten Nothwendigkeit eines einigen Urweſens ihren Urſprung haben (C. 843. f. M. I, 977.), ſ. Moraltheologie.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch S. 398. — II. Hauptſt. S. 435. — IX. Abſch. S. 595. ff. — Methodenlehre II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 838. — S. 843. f.

Idealismus,

idealismus, idealisme. Die Methode, die transſcendentale Beſchaffenheit gewiſſer oder aller Gegenſtände der Sinne und das Verhältniſs derſelben zu ihrer empiriſchen Beſchaffenheit zu beurtheilen. Die transſcendentale Beſchaffenheit iſt diejenige Beſchaffenheit, welche die Dinge haben mögen auſser

Digitized by Google

der Erfahrungserkenntniſs, die wir von ihrer Beſchaffenheit, welches die empiriſche Beſchaffenheit iſt, haben mögen. Jene transſcendentale Beſchaffenheit iſt eine ſolche, die wir uns bloſs durch den reinen Verſtand vorſtellen. Man kann den Idealismus eintheilen in den theoretiſchen, in ſo fern er das betrifft, was da iſt, und den praktiſchen, in ſo fern er das betrifft, was da ſeyn ſoll. Der theoretiſche Idealismus betrifft entweder das Daſeyn der Dinge, und kann der logiſche genannt werden; oder den Zweck der Dinge, und wird der Idealismus der Zweckmäſsigkeit genannt; oder den Werth der Dinge, und heiſst der äſthetiſche Idealismus. Der logiſche Idealismus erklärt die Gegenſtände der Sinne entweder

a. für Dinge an ſich ſelbſt, und kann der träumende Idealismus genannt werden; oder

b. für Schein, und heiſst der empiriſche Idealismus, welcher wieder das Daſeyn der Gegenſtände entweder

α. läugnet, und heiſst der dogmatiſche Idealismus; oder nur

β. bezweifelt, und heiſst der problematiſche Idealismus; oder er erklärt die Gegenſtände der Sinne

c. für Erſcheinungen, und iſt der transſcendentale Idealismus.

a. iſt der gemeine, α. Berkleys, β. Descartes, c. Kants Lehrbegriff.

1. Aeſthetiſcher, die Geringſchätzung des wirklichen Werths der Dinge, und

ein Gefallen an den eingebildeten Hirngeſpinſten, oder einer durch unſere Einbildung gemachten Vorſtellung von der Welt, die nach unſerm Sinne beſſer wäre. Z. B. alle ehrliche Leute ſollten in Kutſchen fahren. Mit dieſem Idealismus beſchäftigen ſich die Romane (Nach einem Manuſcript von Kant).

2. Critiſcher, formaler, transſcendentaler, welcher die Erſcheinungen (ſinnlichen Gegenſtände) nicht für Sachen (Dinge an ſich), ſondern bloſse Vorſtellungsarten erkläret (Pr. 75.); oder, der Lehrbegriff, daſs alles, was im Raum oder in der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer unsmöglichen Erfahrung, nichts als Erſcheinungen, d. i. bloſse Vorſtellungen und nicht Dinge an ſich ſelbſt ſind, die, ſo wie ſie vorgeſtellt werden, als ausgedehnte Weſen, oder Reihen von Veränderungen, auſser unſern Gedanken keine an ſich gegründete Exiſtenz haben (C. 519. M. I, 593. a. C. 369.).

Dieſer Idealismus iſt es, welchen Kant behauptet, durch ſeine ganze transſcendentale Aeſthetik beweiſet (C. 33. ff. ſ. Aeſthetik), und als die einzig mögliche Theorie, die alle metaphyſiſchen Schwierigkeiten auflöſet, nicht etwa als erklärende Hypotheſe aufgeſtellt, ſondern unumſtöſslich als Wahrheit bewieſen hat. Er lehrt: daſs Raum und Zeit bloſse ſinnliche Formen unſerer Anſchauungen ſind, welche Bedingungen *a priori* enthalten, unter denen allein Dinge für uns äuſsere und innere Gegenſtände ſeyn können, die ohne dieſe Bedingungen an ſich nichts ſind. Wäre das nicht,

Digitized by Google

so könnten wir *a priori* ganz und gar nichts über äufsere Objecte ſynthetiſch urtheilen.

Dieſes iſt das wahre beweiſende Moment, oder das, worin die ganze Kraft des Beweiſes (*nervus probandi*) liegt, daſs Raum und Zeit mit allem, was darinnen iſt, uns nur als Dinge an ſich vorkommen, aber eigentlich nur Vorſtellungen ſind, die wir haben, doch ſo, daſs die Gegenſtände, die in Raum und Zeit ſind, weil ſie nicht ganz durch unſer Vorſtellungsvermögen ſelbſt gewirkt werden, Erſcheinungen heiſsen. Wären nehmlich die ſinnlichen Gegenſtände Dinge an ſich ſelbſt, ſo könnten wir vorher, ehe wir ſie kennen gelernt hätten, alſo noch vor der Erfahrung (*a priori*) ganz und gar nicht, beſonders nicht über äufsere Gegenſtände, ſynthetiſch urtheilen. Was in dem Begriff vom Gegenſtande liegt, könnten wir zwar logiſch entwickeln, aber das gäbe nur analytiſche Urtheile; über das, was in unſerm Gemüth vorgehet, könnten wir allenfalls etwas auszumachen meinen, getäuſcht davon, daſs die Erfahrung nur äufsere Objecte betreffe. Aber wie ſollte es möglich ſeyn, daſs wir von äufsern Gegenſtänden etwas ausmachen könnten, was nicht in dem Begriff von dieſen Gegenſtänden läge, und was wir auch nicht aus der Erfahrung hätten kennen lernen, z. B. daſs die Winkel in jedem hölzernen, eiſernen, meſſingenen u. ſ. w. Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, und daſs in ihnen jederzeit die gröſste Seite dem gröſsten Winkel gegenüber liegt. Dies liegt doch nicht im Begriff vom Triangel, ſondern wir erkennen es dadurch, daſs wir uns einen Triangel in der Anſchauung vorſtellen. Kein Tiſchler kann mir einen zweieckigten Tiſch machen, vorausgeſetzt, daſs die Seiten geradlinigt ſind. Ich würde demjenigen ins Geſicht lachen, der mir verſichern wollte, es exiſtire irgendwo ein Künſtler, der dies

könne. Ein Tiſch muſs wenigſtens drei Ecken und drei Seiten haben, wenn ſeine Seiten nicht gebogen ſeyn ſollen, weil nehmlich zwei gerade Linien keine Ebene und alſo auch kein Tiſchblatt einſchlieſsen. Eben ſo behaupte ich, jeder dreifüſsige Tiſch ſteht immer feſt, ohne zu wackeln, aber ein vierfüſsiger wackelt zuweilen, und man muſs dem einen Fuſs alsdann etwas unterlegen, wenn der Tiſch feſt ſtehen ſoll. Denn drei Puncte liegen immer in Einer Ebene, welches die Anſchauung lehrt, wenn man ſich drei Puncte in beliebigen Lagen gegen einander, und eine Ebene durch ſie gelegt vorſtellen will. Kommt nun noch der vierte Fuſs zu den drei übrigen Füſsen des Tiſches, alſo ein vierter Endpunct, ſo kann dieſer auch in einer andern und gar nicht in der Ebene der drei übrigen Endpuncte der drei andern Füſse liegen. Und dann muſs ich etwas unterlegen, damit der Endpunct dadurch in die Ebene kömmt, worin die Endpuncte der drei andern Füſse liegen, wenn nehmlich der Fuſsboden etwa nicht eine vollkommene Ebene iſt, oder die Füſse nicht gleich lang ſind. Wie könnten wir nun das alles ohne alle Erfahrung von jedem vorkommenden Fall vorher wiſſen, wenn Zeit und Raum, und was darinne iſt, Dinge an ſich ſelbſt wären. Nun bleibt aber nichts anders übrig, ſind Raum und Zeit nicht für ſich ſelbſt beſtehende oder an den Dingen haftende Beſchaffenheiten der Dinge an ſich, ſo müſſen ſie uns ſelbſt anhängende Formen ſeyn *).

*) Ein Recenſent in der Allg. Deutſch. Bibl. meint zwar, es gebe noch ein Drittes, nehmlich, wir wiſſens nicht, wo Raum und Zeit her ſind. Allein unſere Unwiſſenheit erklärt nichts. Der Philoſoph muſs aber wenigſtens zeigen, daſs wir das, worüber wir in Unwiſſenheit ſind, nicht wiſſen können. Er muſs ferner zeigen, wie wir vor der Erfahrung von Dingen etwas wiſſen können; und zwar wie dieſe Kenntniſſe Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit haben können. Dies können ſie aber doch nur

Sind aber Raum und Zeit blofs ſolche Formen unſrer Anſchauungen, ſo mufs alles, was in denſelben iſt, ſich nach den Geſetzen derſelben richten, und dieſe Geſetze müſſen wir nothwendig, vor aller Erfahrung, aus uns ſelbſt erkennen können, da Raum und Zeit uns ſtets und überall ankleben, und wir durch reine Anſchauung derſelben, vermittelſt unſrer Einbildungskraft, alle Geſetze derſelben unabhängig von aller Erfahrung entdecken und uns vorſtellen können.

Es iſt alſo ungezweifelt gewifs, und nicht blofs möglich, oder auch etwa nur wahrſcheinlich, dafs Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen aller (äufsern und innern) Erfahrung, d. i. das, ohne welches es gar keine äufsere und innere Erfahrung geben kann, alſo blofs ſubiective oder in uns ſelbſt liegende Bedingungen aller unſrer Anſchauungen ſind. Folglich ſind alle Gegenſtände in Raum und Zeit, als ſolche durch Raum und Zeit beſtimmte Gegenſtände, blofse Erſcheinungen, die durch unſere Sinnlichkeit möglich werden, nehmlich durch die Eindrücke auf unſere Sinne, und durch die Form, die ſie vermöge der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit annehmen. Dieſe Erſcheinungen ſind als Wahrnehmungen nur in uns wirklich, ſie ſind blofse Vorſtellungen, die aufser uns nicht exiſtiren können (M. I, 601. C. 521. f.) Aber ſie ſind nicht, als ſolche, Dinge an ſich ſelbſt. Daher läſst ſich nun vieles, was ihre Form betrifft, *a priori* von ihnen ſagen. Von den Dingen an

---

dadurch haben, wenn unſre Vorſtellungen ſich nicht durchgängig nach den Dingen, ſondern umgekehrt die Dinge ſich nach unſern Vorſtellungen richten müſſen; d. h. aber wenn gewiſſe Formen dieſer Dinge aus unſerm Erkenntnifsvermögen ſelbſt entſpringen, und dieſe Dinge alſo blofs Vorſtellungen und nicht etwas an und für ſich ſelbſt ſind.

ſich ſelbſt aber, die dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegen mögen, und machen, daſs wir ſolche Eindrücke erhalten, können wir niemals das Mindeſte wiſſen (C. 64. f. M. I, 75.).

Dieſer critiſche Idealismus, oder dieſe Theorie von der Idealität des Raums und der Zeit und der darin befindlichen Gegenſtände, wird ferner dadurch beſtätigt,

daſs in der Anſchauung nichts als Verhältniſſe erkannt werden.

Wir wollen z. B. einen Cörper nehmen, ſo beſtimme ich ihn durch, oder gebe von ihm an, nichts als Verhältniſſe, d. i. ich beſtimme ihn durch etwas anders, was er nicht ſelbſt iſt. Ich ſage, der Cörper iſt an dem und dem Ort gegenwärtig, ich beſtimme ihn alſo durch den Ort; aber was an dem Ort an und für ſich ſelbſt gegenwärtig iſt, kann ich nicht angeben. Wollte ich ſagen, es iſt das, was den Raum erfüllt, ſo beſtimme ich ihn ja wieder durch den Raum, und die Erfüllung deſſelben; was aber das Ding nun unabhängig von jedem andern Dinge, das heiſst eben an und für ſich ſelbſt, ſeyn mag, das kann ich niemals angeben. Eben ſo kann ich einen Cörper dadurch beſtimmen, daſs ich ſage, er bewegt ſich, oder verändert ſeinen Ort, das iſt aber wieder etwas, was mit dem Cörper in Beziehung auf den Ort vorgeht; was mag das nun aber in dem Cörper ſelbſt wirken, ohne alle Beziehung? Das kann ich wieder nicht angeben. Nun wird durch bloſse Verhältniſſe doch nicht eine Sache an ſich ſelbſt erkannt, ſondern bloſs, was ſie in Beziehung auf etwas anderes iſt. Hieraus folgt, daſs, da uns durch den äuſsern Sinn, oder die Fähigkeit, äuſsere Eindrücke zu erhalten, nichts als bloſs ſolche Verhältniſsvorſtellungen gegeben werden, dieſer auch nur das Verhältniſs

eines Gegenſtandes zum Subject in ſeiner Vorſtellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Object an ſich zukommt.

Mit der innern Anſchauung iſt es eben ſo bewandt. Wir wollen z. B. annehmen, wir hätten jetzt einen Cörper in Gedanken, d. i. wir machten uns eine Vorſtellung von ihm in unſerm innern Sinne, es ſei nun ein Bild durch die Einbildungskraft, ohne daſs uns ein Cörper wirklich gegenwärtig wäre, oder durch den Verſtand, d. i. einen Begriff; ſo machen in dieſem Bilde oder Begriffe zuvörderſt die Vorſtellungen äuſserer Sinne den eigentlichen Stoff aus. Denn wir haben die Merkmale des Cörpers, ſeinem Inhalt oder ſeiner Materie nach, alle durch den äuſsern Sinn empfangen. Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Geſtalt ſind ja das, was wir uns jetzt in unſerm Gemüth vorſtellen, und ſie ſind nichts als räumliche Vorſtellungen, folglich iſt es mit dieſem Bilde oder Begriffe in der bloſsen Zeit eben ſo, wie mit dem Cörper ſelbſt; wir ſtellen uns bloſs Verhältniſſe vor, und nie eine Eigenſchaft oder Beſchaffenheit, die das Ding an ſich hat, ohne Beziehung auf ein anderes Ding. Aber dieſes Bild, dieſen Begriff, machen wir uns auch zu einer beſtimmten Zeit, jetzt, und wir beſchäftigen uns damit eine beſtimmte Zeit hindurch, auch müſſen wir, wenn wir uns jetzt einen beſtimmten Cörper, z. B. einen Ofen denken, ihn in eine beſtimmte Zeit ſetzen, in der er wirklich vorhanden iſt, oder war. Die Zeit ſelbſt aber geht dem Bewuſstſeyn unſerer jetzigen Vorſtellung als Erfahrungsgegenſtandes vorher; denn ich kann mir ſehr wohl denken, daſs wir die gegenwärtige Zeit erlebt hätten, ohne daſs der Ofen, an welchen wir denken, wirklich vorhanden wäre, aber ich kann mir nicht denken, daſs ein Ofen wirklich wäre, ohne es zu irgend einer Zeit zu ſeyn. Eben ſo iſt es auch mit dem Begriff von ihm, den ich nicht haben kann, ohne ihn zu irgend einer Zeit zu

haben. Die Zeit, wie wir ſehen, iſt alſo die formale Bedingung der Art, wie wir unſere Vorſtellungen ins Gemüth ſetzen, d. h. die Zeit iſt die Form, ohne welche die Bilder unſerer Einbildungskraft, unſre Begriffe, und ſelbſt die wirklichen Gegenſtände derſelben nicht ſtatt finden können, nicht möglich ſind. Die Zeit aber giebt dieſen Vorſtellungen wieder nichts als Verhältniſſe. Z. B. ich dachte erſt an ganz andere Dinge, dann an den Ofen, dann wieder an etwas anderes; der Ofen ſelbſt, den ich dachte, ſtand nicht immer an dem Ort, wo er jetzt ſteht, ſondern es ſtand erſt ein anderer Ofen daſelbſt, oder gar kein Ofen, und irgend etwas anderes oder nichts, und er wird wahrlich nicht immer da ſtehen, ſondern den Ort räumen müſſen, und etwas anderes wird an ſeine Stelle treten, wäre es auch nur die Luft, die keinen leeren Raum hier, auf unſerer Erde, unerfüllt läſst. Dies ſind alles Verhältniſſe des Nacheinanderſeyns. Eben ſo denke ich mit denen, welchen ich etwas erzähle, einerlei, und die Sonne und die Sterne am Himmel ſind mit uns allen zugleich da, und wir können ſagen, zu unſrer Zeit exiſtirte ein guter König, groſse Helden u. ſ. w. Dies ſind Verhältniſſe des Zugleichſeyns. Endlich habe ich mich eine Zeitlang, und ich glaube, lange genug, mit dieſen Vorſtellungen beſchäftigt, und auch wir ſelbſt, als Erdbewohner, dauern von da an, da wir es wurden, bis dahin, da wir aufhören es zu ſeyn, eine Zeit hindurch. Das ſind Verhältniſſe des Dauerns oder Beharrens, oder des Zugleichſeyns mit vielem andern, was bloſs nach einander iſt. Eine alte Eiche hat lange gedauert, wenn ſie gefällt wird, und wir denken uns, wenn wir ſie fällen ſehen, mit einem gewiſſen rührenden Gefühl, alle die Veränderungen ſo vieler Jahrhunderte, während welcher ſie da ſtand und vegetirte.

Wir wollen nun ſehen, was aus dem allen folgt. Wir haben uns daran erinnert, daſs wir

uns der Dinge in Raum und Zeit bewuſst werden können, noch ehe wir ſie denken, oder einen Gedanken darüber haben; das was allem Denken des Gegenſtandes vorhergehet, iſt die Anſchauung deſſelben. Wenn aber dieſe Anſchauung nichts als Verhältniſſe enthält, ſo iſt es nicht der Gegenſtand, den wir anſchauen, ſondern ſeine Form. Wir erkennen nehmlich durch ſolche Verhältniſſe gar nicht, was angeſchauet wird, ſondern wie, in welcher Ordnung, Verbindung u. ſ. w. es angeſchauet wird, welches die Form, aber nicht den Inhalt, betrifft. Denn die Form iſt eben das, was macht, daſs das Mannigfaltige eines gewiſſen Gegenſtandes in gewiſſe Verhältniſſe geordnet iſt. Folglich iſt die Zeit eben ſo, wie der Raum, eine ſolche Form, in der ſich das Mannigfaltige der Gegenſtände ſo ordnet, daſs ſie als nacheinander, zugleich und fortdauernd können vorgeſtellt werden. Nun ſtellt die Zeit ſelbſt nichts vor, ſondern es muſs erſt etwas anders im Gemüth, z. B. Gedanken, oder durch daſſelbe etwas als auſser dem Gemüth befindlich, z. B. Cörper, vorgeſtellt werden, damit es das Gemüth in die Zeit ſetzen kann. Dies Vorſtellen von Etwas als auſser dem Gemüth befindlich, und in die Zeit hinein, iſt aber ſelbſt eine Wirkung des Gemüths. Folglich iſt die Zeit nichts anders, als die Form, unter welcher das Gemüth ſich ſeiner eigenen Thätigkeit bewuſst wird, wie es von ſeiner eigenen Thätigkeit Eindrücke erhält. Da nun die Wirkung dieſer Thätigkeit ſich nothwendig in unſerm Gemüth vorfinden muſs, ſo iſt das Bewuſstſeyn dieſer Wirkungen ein innerer Sinn, durch welchen wir die Thätigkeit unſeres eigenen Gemüths wahrnehmen, oder in welchem uns dieſe Wirkungen des Gemüths erſcheinen, und die Zeit iſt die Form dieſes innern Sinnes. Ich ſage die Wirkungen des Gemüths erſcheinen uns in dieſem innern Sinne; denn alles, was durch einen Sinn vorgeſtellet wird, iſt in ſo fern jederzeit Erſcheinung

oder sinnliche Vorstellung, nicht aber etwa das Ding selbst, welches erscheint. Man müsste also entweder läugnen, dass wir einen innern Sinn haben, und behaupten, wir schaueten uns selbst innerlich so an, wie wir an uns selbst sind, wenn wir uns auch nicht anschauen. Das heisst, unsere Erkenntniss von uns selbst müsste gar nicht durch innere Eindrücke auf einen innern Sinn entspringen, nicht leidend oder passiv seyn, sondern ganz so selbstthätig, wie unser Verstand ist, wenn er denkt, d. i. ganz activ und intellectuell. Oder man muss zugeben, dass wir uns nur anschauen, wie wir uns selbst durch einen innern Sinn erscheinen. Nun hat das Letztere allerdings seine Schwierigkeit; denn, wie ist es möglich, dass dasjenige Subject, welches die Erscheinungen anschauet, sich selbst erscheinen kann? Allein diese Schwierigkeit wird dadurch doch nicht gehoben, dass wir uns vorstellen, wir schaueten uns an so, wie wir wirklich sind. Es kömmt uns zwar vor, als beschäftigten wir uns in Gedanken mit unserm wirklichen Ich, und als nähmen wir uns selbst wirklich so wahr, wie wir sind. Allein, das ist mit den Cörpern im Grunde derselbe Fall. Wir müssen in uns zweierlei Selbstbewusstseyn unterscheiden. Eins, vermöge dessen wir immer dasselbe Ich sind, und eins, vermöge dessen wir immer anders und anders sind. Das erste ist die reine Vorstellung: Ich, die alle unsere Vorstellungen begleitet, an die wir alle übrige Vorstellungen knüpfen, und welches macht, dass wir uns bewusst sind, dass wir noch dieselben Personen sind, die wir gestern und ehegestern waren. Dieses Ich ist eine Verstandesvorstellung und kein Sinn, und zwar die einfachste Vorstellung, in der sich weiter kein Mannigfaltiges, keine Merkmale unterscheiden lassen. Kant nennt sie auch das reine Selbstbewusstseyn (die reelle Apperception), weil es nicht durch die Erfahrung in uns kömmt, sondern dasselbe alle Erfahrung erst möglich macht,

und ihr vorhergeht, indem es nothwendig ist; weil ich mir schlechterdings nicht vorstellen kann, dass Ich nicht Ich seyn könnte, und indem es auch allgemein ist, weil ich keine Gedanken und keine Erfahrung haben kann, ohne die Vorstellung, dass Ich es bin, der sie hat. In diesem Ich, haben nun manche geglaubt, schaueten sie sich selbst, ihr eigenes Selbst an. Allein dieses Ich ist gar keine Anschauung, denn in jeder Anschauung müssen unzählige Theilvorstellungen seyn, allein diese Vorstellung des Ichs ist ganz einfach. Sollten wir aber in diesem Ich etwa unsern innern Zustand anschauen, was wir denken, uns imaginiren, fühlen u. s. w., so müsste dieses Mannigfaltige in uns ohne alle Aufmerksamkeit darauf und Wahrnehmung desselben, blos aus jenem einfachen Ich, von uns erkannt werden, weil dann dieses einfache Ich alles jenes Mannigfaltige ganz selbstthätig, ganz activ, ohne dass etwas auf unsern innern Sinn wirkte, hervorbringen müsste. Aber es giebt, ausser jenem reinen Ich, noch ein veränderliches Ich, nehmlich ein empirisches Bewusstseyn unsrer selbst. Das ist der innere Sinn, in welchem eine unaufhörliche Veränderung unsers Ichs, ein unaufhörlicher Fluss an jenem innern fortdauernden einfachen Ich wahrgenommen wird. Diese Veränderungen schauen wir an, in diesem veränderlichen Zustande, welchen wir auch unser empirisches Ich nennen können, sind unzählige Theilvorstellungen anzutreffen, und dieses ist folglich Anschauung. Dieses immer Wechselnde müssen wir wahrnehmen, also durch einen Sinn uns desselben bewusst werden, oder es an jenes einfache Ich knüpfen. Dies Knüpfen an das Ich ist etwas Actives, aber das Einwirken meines vorstellenden Vermögens, das ich an sich selbst nicht kenne, auf meinen Sinn, ist für mich, wenn ich seine Wirkungen, die Vorstellungen, wahrnehme, ein passiver, leidender, Zustand, also nehme ich sie sinnlich wahr. Das Vermögen, sich seiner Vorstellungen bewusst zu werden,

faſst alſo die Einwirkungen des vorſtellenden Vermögens aufs Gemüth auf (apprehendirt ſie); folglich müſſen ſie auch vorher das Gemüth afficirt, oder Eindrücke auf daſſelbe gemacht haben. Dieſe Eindrücke ordnen ſich beim Auffaſſen derſelben in die Form der Zeit, die ſchon vorher, als Anlage, im Gemüth zum Grunde liegt, und dann ſchauen wir uns ſelbſt oder unſern innern Zuſtand an, nicht wie wir an uns ſelbſt ſind, ſondern wie wir durch uns ſelbſt von innen afficirt werden, oder wie wir uns ſelbſt innerlich erſcheinen (C. 66. ff. M. I, 76.), ſ. Ich und Apperception.

Es iſt auch ein groſser Unterſchied zwiſchen Schein und Erſcheinung. Man könnte nehmlich den Einwurf machen, wenn die Anſchauung in Raum und Zeit ſowohl die äuſsern Objecte, als auch unſer eigenes Gemüth ſo vorſtellt, wie ſie unſere Sinne afficiren, d. i. wie ſie uns erſcheinen,

> ſo wird ja die Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt.

Man hatte nehmlich alle philoſophiſche Einſicht von der Natur der ſinnlichen Erkenntniſs dadurch verdorben, daſs man die Sinnlichkeit bloſs in eine verworrene Vorſtellungsart ſetzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieſer unſrer Vorſtellung zum klaren Bewuſstſeyn zu bringen. Dagegen hat Kant bewieſen, daſs Sinnlichkeit nicht in dieſem logiſchen Unterſchiede, ſondern in dem genetiſchen, d. h. in dem, der die Erzeugung der Erkenntniſs oder ihren Urſprung betrifft, beſtehet. Er hat gezeigt, daſs ſinnliche Erkenntniſs die Dinge gar nicht vorſtellt, wie ſie ſind, ſondern nur die Art, wie ſie unſern Sinn afficiren, und, daſs alſo durch ſie bloſs Erſcheinungen, und nicht die Sachen ſelbſt

dem Verſtande zur Reflexion oder zum Nachdenken darüber gegeben werden. Nun macht man den Einwurf: ſein Lehrbegriff verwandle folglich alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein (Pr. 64. f.).

Allein in der Erſcheinung werden ja jederzeit die Objecte (ſowohl die Gegenſtände äuſserer Anſchauung, als alle Veränderungen in der Zeit, ſo wie der innere Sinn dieſe Veränderungen vorſtellt), als etwas wirklich gegebenes angeſehen, und wir ſind ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Die Erſcheinung beruhet auf den Sinnen, und eben das, daſs ſie nur durch Eindrücke auf die Sinne möglich iſt, macht ſie zur Erſcheinung, und unterſcheidet ſie von dem Gegenſtande ſelbſt, wie er ſeyn möchte, wenn er nicht durch ſinnliche Eindrücke, ſondern unmittelbar ſelbſt wahrgenommen würde. Der Begriff der Erſcheinung drückt alſo das Verhältniſs der Anſchauungsart des Subjects zu dem gegebenen Gegenſtande aus. So ſagt Kant nicht, die Cörper (d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorſtellung kennen, welche ihr Einfluſs auf unſre äuſsern Sinne uns verſchafft Pr. 62.) ſcheinen bloſs auſser mir zu ſeyn, ſie ſind wirklich im Raume, d. h. gewiſſe Gegenſtände ſtehen unter der Bedingung der Form des Raumes, und ſcheinen nicht bloſs darunter zu ſtehen. Wenn wir ihnen aber die Benennung eines Cörpers geben, ſo bedeutet dieſes Wort bloſs die Erſcheinung eines uns unbekannten, aber nicht deſtoweniger (in der Erſcheinung) wirklichen Gegenſtandes. Denn, da der Raum ſchon eine Form derjenigen Anſchauung iſt, die wir die äuſsere nennen, und, ohne Gegenſtände in demſelben, es gar keine empiriſche Vorſtellung geben würde; ſo können und müſſen wir darin ausgedehnte Weſen als wirklich annehmen, und eben ſo iſt

es auch mit der Zeit. Kant ſagt nicht, meine Seele ſcheint nur in meinem Selbſtbewuſstſeyn gegeben zu ſeyn, wenn ich behaupte, daſs die Beſchaffenheit der Zeit, ohne welche ich mir die Seele gar nicht als vorhanden denken kann, in meiner Anſchauungsart und nicht in dieſem Gegenſtande, als einem Dinge an ſich, liege. Es wäre alſo meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erſcheinung zählen ſoll, bloſsen Schein machte. Dieſes geſchieht aber nicht nach unſerm Grundſatz, vermöge deſſen alle unſere ſinnlichen Anſchauungen eben ſowohl Vorſtellungen ſind, als unſere Gedanken. Jener Raum ſelbſt aber, ſamt dieſer Zeit, und, zugleich mit beiden, alles was ſich in denſelben befindet, ſind doch keine Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nichts als Vorſtellungen, und können gar nicht auſser unſerm Gemüth exiſtiren. Auch die innere und ſinnliche Anſchauung unſers Gemüths (als Gegenſtandes des Bewuſstſeyns), deſſen Beſtimmung durch die Succeſſion verſchiedener Zuſtände in der Zeit vorgeſtellt wird, iſt nicht das eigentliche Selbſt, ſo wie es an ſich exiſtirt, oder das transſcendentale Subject, ſondern nur eine Erſcheinung, die der Sinnlichkeit dieſes uns unbekannten Weſens iſt gegeben worden. Das Daſeyn dieſer innern Erſcheinung, als eines ſo an ſich exiſtirenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit iſt, welche keine Beſtimmung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt ſeyn kann. In dem Raume aber und in der Zeit iſt die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen genugſam geſichert, und von der Verwandſchaft mit dem Traume genugſam unterſchieden, wenn beide nach empiriſchen Geſetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zuſammenhängen (C. 520. f. M. I, 595.). Aber umgekehrt, wenn man Raum und Zeit für Dinge an ſich, oder etwas in den Dingen an ſich halten wollte, weil es uns in der Erfahrung ſo vorkömmt, da ſie doch nur Vorſtellungs-

Digitized by Google

formen ſind, dann würden wir ſie falſch beurtheilen, und das würde ein Schein ſeyn, und alles in Raum und Zeit würde für uns den trüglichen Schein haben, daſs ſie Dinge an ſich ſind; wir würden dann Raum und Zeit und die ganze Cörperwelt und unſere eigene Seele für das halten, was ſie uns bloſs ſcheinen zu ſeyn, nehmlich Dinge an ſich ſelbſt, und nicht für das, was ſie wirklich ſind, ſinnliche Gegenſtände, oder ſolche, die uns durch die Sinne gegeben werden, alſo Vorſtellungen, die durch unſere Sinnlichkeit entſpringen, und ohne unſere Sinnlichkeit nicht ſeyn würden. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beſchaffenheiten anſieht, die den Dingen an ſich ſelbſt anhängen, und nur als Eigenſchaften derſelben möglich ſind, oder auch als Behälter, in denen alle Dinge ſich befinden, und die Ungereimtheiten überdenkt, in die man ſich damit verwickelt, ſo kann man leicht auf den Gedanken gerathen, daſs die Cörper nichts als Schein ſind. Dann giebt es zwei unendliche Dinge, Raum und Zeit, die nicht Subſtanzen oder für ſich beſtehende Dinge ſind, an denen ihr Zuſtand wechſelt, obwohl ſie doch wie die Subſtanzen immer fortdauern; in denen zwar immer alles anders iſt, die aber doch immer dieſelben ſind, von denen ſich nicht ſagen läſst, was ſie ſind, und ohne die doch nichts anders ſeyn kann; die nicht in den Dingen ſind, weil ſie bleiben, wenn man auch die Dinge daraus wegnimmt, und die doch in der Erfahrung rein von aller Materie nirgends zu finden ſind.

Berkley, ein Engländiſcher Philoſoph, behauptete daher auch, die Cörper wären bloſser Schein (ſ. Berkley), und er iſt auch nicht anders zu widerlegen, als durch die Behauptung, daſs überhaupt keine Cörperwelt ſeyn würde ohne Raum, daſs aller Raum eine Form unſerer Vorſtellungen, und folglich alles im Raum ſinnliche Vorſtellung ſei, die allerdings wirklich iſt, ja ſo

gewiſs wirklich iſt, daſs ihre Wirklichkeit die einzige iſt, die wir begreifen können; indem wirklich ſeyn eben heiſst, zu einer gewiſſen Zeit und an einem gewiſſen Ort, oder irgendwann und irgendwo ſeyn. Wäre das nicht, ſo hinge ja unſere eigene Exiſtenz von der für ſich beſtehenden Realität eines ſolchen Undinges ab, wie die Zeit wäre, wenn ſie ein Ding an ſich ſelbſt, und nicht eine Form unſeres Vorſtellens wäre. Dann wäre unſere Exiſtenz ſelbſt nichts als Schein, eine Ungereimtheit, welche zu behaupten ſich bisher noch Niemand hat zu Schulden kommen laſſen. So aber erkennen wir unſer Daſeyn nur ſo, wie wir uns ſelbſt in der Zeit erſcheinen, wodurch dieſes Daſeyn erſtlich als für uns erkennbare Wirklichkeit in der Erfahrung ganz ſicher wird, zweitens aber auch, es uns nicht unmöglich wird, unſer Daſeyn als das Daſeyn eines Dinges an ſich in einer nicht ſinnlichen Welt zu denken, und dieſen Gedanken ſo gewiſs für Wahrheit zu erkennen, ſo gewiſs wir moraliſch handelnde Weſen ſind, die als ſolche nicht Sinnenweſen ſeyn können, indem die Sinnenweſen keiner Zurechnung, und folglich auch keiner Moralität fähig ſind.

Auch in der Erfahrung ſelbſt kann ein Unterſchied gemacht werden zwiſchen dem wirklichen Gegenſtande oder Dinge an ſich und der Erſcheinung oder der Beziehung einer Vorſtellung auf unſern Sinn. So nennt man in der Erfahrung die Roſe das Ding an ſich, und die rothe Farbe, oder den Geruch derſelben, die Erſcheinung, weil Farbe und Geruch wegfällt für den, der kein Gefühl und keinen Geruch hat. Aber der Schein iſt niemals etwas an dem Gegenſtande, ſondern etwas in dem Urtheile des Wahrnehmenden. Dieſer legt etwas, was von ſeinem Sinn herrührt, dem Gegenſtande bei, und das nennt man dann den Schein. So ſieht man den Planeten Saturn zuweilen mit zwei Henkeln; wer darum glaubt,

dafs dieſer Planet wirklich zwei Henkel habe, den täuſcht der Schein. Wer aber weifs, dafs dieſe Henkel davon herrühren, dafs Saturn einen Ring hat, und dafs, wenn dieſer Planet mit ſeinem Ringe eine gewiſſe Lage gegen unſer Auge hat, ſo dafs es nur die beiden über die Kugel hinausſtehenden Stücken dieſes Ringes ſehen kann, der ſiehet zwar immer noch Henkel, aber er ſagt, dieſes iſt eine Erſcheinung. Was nehmlich gar nicht am Gegenſtande an ſich ſelbſt, jederzeit aber im Verhältniſſe deſſelben zum Subject anzutreffen, und von der Vorſtellung des Gegenſtandes unzertrennlich iſt, nennen wir Erſcheinung. Nun werden Raum und Zeit auch ſo den Gegenſtänden der Sinne, als ſolchen, mit Recht beigelegt, und folglich müſſen wir ſagen, die Gegenſtände der Sinne ſind Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen, welche die Dinge in uns wirken, indem ſie unſere Sinne afficiren (Pr. 63.), und wenn ich das weifs, ſo iſt darin kein Schein. Da ich aber, durch die Natur meiner Sinnlichkeit genöthigt, ſie jederzeit im Raum und in der Zeit vorhanden erkennen mufs, ſo kann ich mich nie ganz von der Vorſtellung loſs machen, als befänden ſich die Gegenſtände überhaupt im Raum und in der Zeit, ja als müſste alles, wenn es auch nicht ſinnlich iſt, im Raum und in der Zeit ſeyn, ſelbſt die Gegenſtände, die wir nicht anſchauen. So täuſcht uns dieſer Schein, wenn wir wirklich dieſer Vorſtellung in unſerm Urtheile folgen; ſo wie es Schein iſt, wenn wir der Roſe an ſich die Röthe, dem Saturn die Henkel, und allen Gegenſtänden auſser unſern Gedanken die Ausdehnung beilegen (C. 69. ff. M. I, 77.).

Wenn Kant dagegen proteſtirt, dafs dieſes Idealismus ſei, ſo will er ſagen, es ſei kein dogmatiſcher Idealismus, welcher das Daſeyn der Gegenſtände für falſch und unmöglich erklärt, ſondern gerade das Gegentheil von demſelben. Denn er behauptet, die Gegenſtände im Raume ſind wirklich vorhanden und möglich. (Pr. 63.).

Digitized by Google

Daſs man, unbeſchadet der wirklichen Exiſtenz äuſserer Dinge von einer Menge Prädicate ſagen könne, ſie gehöreten nicht zu dieſen Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur zu ihren Erſcheinungen, und hätten auſser unſerer Vorſtellung keine eigene Exiſtenz, iſt etwas, was ſchon lange vor Lockes Zeiten, am meiſten aber nach dieſen, allgemein angenommen und zugeſtanden iſt. Descartes bemerkte, nach Anleitung mehrerer Alten, daſs unſere Empfindungen mit der Natur und Beſchaffenheit der Gegenſtände nicht allemal völlig übereinſtimmen. Locke erweiterte, oder vielmehr beſtimmte dies näher dahin, daſs die Beſchaffenheiten (Qualitäten) der Dinge in erſte (*primarias*) und zweite (*ſecundarias*) ſich bequem unterſcheiden laſſen. Zu jenen gehört Ausdehnung, Ort, Raum, mit allem, was ihm anhänglich iſt, nehmlich Undurchdringlichkeit oder Materialität und Geſtalt, und Beweglichkeit; zu dieſen Wärme, Farben, Gerüche, Töne und Geſchmack. Jene wären reelle Qualitäten der Gegenſtände, und die Empfindungen und Vorſtellungen derſelben entſprächen jenen Gegenſtänden; dieſe hingegen wären bloſs ſcheinbar, durch Organenmechanismus hervorgebracht, übrigens den Gegenſtänden nicht ähnlich. Jene finden wir unter allen möglichen Veränderungen ſtets bei den Cörpern, dieſe hingegen gehen und kommen, mithin erhelle klar, daſs die zweiten Qualitäten in den erſten ſich gründen (Tiedemann Geiſt der ſpecul. Phil. 6. Band. S. 275. *Locke de l'Entendem.* II. ch. 8. §. 9. ff.). Kant rechnet aber die Qualitäten der Cörper, die man *primarias* nennt, auch mit zu bloſsen Erſcheinungen. Man kann dawider auch nicht den mindeſten Grund der Unzuläſſigkeit anführen. Und ſo wenig wie der, ſo die Farben nicht als Eigenſchaften, die dem Gegenſtande an ſich ſelbſt, ſondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten laſſen, darum ein (dogmatiſcher) Idealiſt heiſsen kann; ſo wenig kann Kants Lehrbegriff

dogmatiſch idealiſtiſch heiſsen. Denn deshalb, weil er findet, daſs noch mehr, ja alle Eigenſchaften, die die Anſchauung eines Cörpers ausmachen, bloſs zu ſeiner Erſcheinung gehören, iſt ſeine Behauptung noch kein dogmatiſcher Idealismus; denn dann müſste er die Exiſtenz des Dinges, welches erſcheint, aufheben. Das thut aber Kant nicht, ſondern zeigt nur, daſs wir das Ding, welches erſcheint, wie es an ſich ſelbſt ſei, durch Sinne nicht erkennen können (Pr. 63. f.).

Man hat Kants Behauptung darum für einen dogmatiſchen Idealismus erklärt, weil er nicht ſagt, daſs die Vorſtellung vom Raum dem Gegenſtande an ſich ſelbſt, oder welches erſcheint, völlig ähnlich ſei. Denn daſs ſie dem Verhältniſſe unſrer Sinnlichkeit zu den Objecten (den Erſcheinungen des Dinges an ſich) vollkommen gemäſs ſei, hat er behauptet. Allein mit jener Behauptung kann man keinen Sinn verbinden. Es wäre eben ſo, als wenn man behaupten wollte, daſs die Empfindung des Rothen mit der Eigenſchaft des Zinnobers eine Aehnlichkeit habe, der dieſe Empfindung in mir erregt (Pr. 64.).

Kants transſcendentaler Idealismus iſt alſo darin von dem dogmatiſchen weſentlich verſchieden, daſs der letztere behauptet: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung iſt nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der Vernunft iſt Wahrheit; Kant hingegen behauptet: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung iſt zwar nur Erkenntniſs der Erſcheinungen, aber die einzige Erkenntniſs für uns, in der Wahrheit iſt; alle Erkenntniſs aber aus bloſsen Begriffen des reinen Verſtandes und der Vernunft iſt nichts als lauter Schein (Pr. 205.).

Es iſt nun die Frage, warum hat denn Kant ſeine Behauptung einen Idealismus genannt, da ſie doch das gerade Gegentheil vom dogmatiſchen Idealismus iſt (Fr. 206.)?

Raum und Zeit, ſagt Kant, ſamt den in denſelben befindlichen Dingen ſind nicht die Dinge und deren Eigenſchaften an ſich ſelbſt. Bis ſo weit ſtimmt Kant mit den dogmatiſchen Idealiſten vollkommten überein. Allein dieſe ſahen nicht bloſs die Dinge im Raum, ſondern den Raum ſelbſt für eine bloſs empiriſche Vorſtellung an. Kant dagegen zeigte zuerſt, daſs der Raum und die Zeit, ſamt allen ihren Beſtimmungen, von uns *a priori* erkannt werden können; weil uns nehmlich Raum und Zeit vor aller Wahrnehmung, oder Erfahrung, als reine Formen unſrer Sinnlichkeit beiwohnen, und alle Anſchauung derſelben, mithin auch deſſen, was in ihnen enthalten iſt, als Erſcheinungen, möglich machen. Was nun hieraus für beide ſo weſentlich verſchiedene Arten des Idealismus folge, findet man im Artikel: Berkley, 7.

Der eigentliche oder dogmatiſche Idealismus hat jederzeit eine ſchwärmeriſche Abſicht, und kann auch keine andere haben, nehmlich die, bloſs Erkenntniſs des Überſinnlichen für die einzig wahre und mögliche auszugeben. Kants transſcendentaler oder critiſcher Idealismus hat lediglich eine vernünftige und ſpeculative Abſicht, nehmlich die, zu begreifen, wie es möglich iſt, daſs Gegenſtände der Erfahrung *a priori* erkannt werden können. Dies iſt ein Problem, das vor Kant noch Niemand aufgelöſet, ja nicht einmal zur Beantwortung aufgegeben hatte. Dadurch fällt nun der ganze ſchwärmeriſche oder dogmatiſche Idealismus, der immer aus unſern Erkenntniſſen *a priori* (ſelbſt denen der Geometrie) eine intellectuelle Anſchauung ſchloſs. So ſtellt ſich Plato vor, das Denken beſtehe im Zurückziehen vom Cör-

Digitized by Google

per, und in einer Richtung deſſelben auf die allgemeinen Begriffe und Ideen; es ſei ähnlich dem Empfinden, es ſei ein Annähern zum Intelligibeln, ein Berühren des Intelligibeln (*Plat. Phaed.* Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. 2. B. S. 183. f.). Plato und alle Idealiſten mit ihm lieſsen ſich nicht einfallen, daſs Sinne auch *a priori* anſchauen, und hielten daher auch die Erkenntniſs der unveränderlichen Wahrheiten der Geometrie für ein Anſchauen des Intelligibeln durch den Verſtand (Pr. 207, *).

Kants ſogenannter eigentlicher critiſcher Idealismus iſt alſo von ganz eigenthümlicher Art, nehmlich ſo beſchaffen, daſs er den gewöhnlichen (dogmatiſchen) umſtürzt, daſs durch ihn alle Erkenntniſs *a priori*, ſelbſt die der Geometrie, zuerſt allgemeine Gültigkeit (objective Realität) bekömmt. Dieſe objective Realität unſrer Erkenntniſs *a priori* könnte, ohne dieſe von Kant bewieſene Idealität des Raumes und der Zeit (oder daſs ſie aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und an ſich ſelbſt nicht exiſtiren), ſelbſt von den eifrigſten Realiſten (Vertheidigern der Behauptung, daſs die ſinnlichen Gegenſtände Dinge an ſich ſelbſt ſind), nicht behauptet werden. Bei ſolcher Bewandniſs der Sachen wäre es gut, um allen Miſsverſtand zu verhüten, daſs man dieſe Theorie anders benennen könnte, aber es will ſich doch nicht thun laſſen, die Benennung ganz abzuändern. Kant ſchlägt daher die Benennung des formalen oder critiſchen Idealismus vor, um ihn vom dogmatiſchen des Berkley, und vom ſkeptiſchen des Descartes zu unterſcheiden (Pr. 207. f.). Die wichtigen Folgerungen aus dieſem Idealismus in der Lehre von der Freiheit findet man in dieſem Artikel und im Art. Fatum, 9. ff.

3. Idealismus der Naturzwecke, oder der objectiven Zweckmäſsigkeit. Die Behauptung, daſs alle Zweckmäſsig-

Digitized by Google

keit der Natur unabſichtlich ſei (U. 322.). Wer dieſes behauptet, will ſagen, es ſcheint uns nur ſo, als ſei in der Natur ein Ding um des andern willen da, aber die Urſache des Daſeyns der Dinge habe wirklich nicht die Abſicht gehabt, ein Ding um des andern willen hervorzubringen (U. 322.).

Dieſer Idealismus der objectiven Zweckmäſsigkeit iſt nun entweder der der Caſualität oder der der Fatalität, ſ. Caſualität und Fatum, 16. ff.

4. Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit, ſ. Geſchmack, 11. ff.

5. Dogmatiſcher, eigentlicher, myſtiſcher, ſchwärmender, ſchwärmeriſcher Idealismus. Die Theorie, welche das Daſeyn der Gegenſtände im Raume auſser uns für falſch und unmöglich erklärt (C. 274.). Er iſt eine Art des empiriſchen oder materialen Idealismus und beſteht in der Behauptung, daſs es keine anderen als denkende Weſen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anſchauung wahrzunehmen glauben, wären nur (bloſs im innern Sinn befindliche) Vorſtellungen in den denkenden Weſen, denen in der That kein auſserhalb dieſen befindlicher Gegenſtand correſpondire (Pr. 62.). Berkley hat dieſen Idealismus am vollſtändigſten vorgetragen, und man findet ſeinen ganzen Lehrbegriff im Artikel Berkley. Er behauptet mit allen Anhängern dieſes Idealismus vor ihm von der eleatiſchen Schule an: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung iſt nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der Vernunft iſt Wahrheit (Pr. 205.). Kant unterſcheidet ſich darin von Berkley, daſs

Digitized by Google

er ſagt, es ſind uns freilich denkende Weſen, aber auch materielle Weſen gegeben, beide aber nur durch die Sinne, beide folglich als Erſcheinungen und nicht als Dinge an ſich ſelbſt. Es iſt allerdings richtig, daſs die materiellen Weſen, in ſo fern wir ſie anſchauen, oder in ſo fern ſie uns gegeben ſind, Vorſtellungen in uns, als ſinnlich anſchauenden und denkenden Weſen, ſind; aber das ſind die denkenden Weſen, in ſo fern wir ſie anſchauen, ebenfalls. Von dem, was aber die materiellen ſowohl als denkenden Weſen an ſich ſelbſt ſeyn mögen, wiſſen wir nichts. Wir kennen nur ihre Erſcheinungen, d. i. die Vorſtellungen, die ſie in uns wirken, indem ſie unſere Sinne afficiren. Alles Erkenntniſs von Dingen hingegen, aus bloſsem reinen Verſtande, oder reiner Vernunft, iſt nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung iſt Wahrheit (Pr. 205.). Der dogmatiſche Idealismus verwandelt alſo nicht bloſs die Erſcheinungen, ſondern auch die wirklichen Dinge an ſich ſelbſt in bloſse Vorſtellungen, indem er alle andere Dinge, die nicht denkende Weſen ſind, als ſolche, läugnet. Da hingegen Kant behauptet, wir müſſen der Natur unſeres Erkenntniſsvermögens gemäſs zu den Erſcheinungen auch Dinge an ſich ſelbſt, die da erſcheinen, annehmen; ob wir uns wohl nicht einmal ihr Daſeyn vorſtellen, geſchweige denn daſſelbe beweiſen können.

6. Eigentlicher Idealismus, ſ. Dogmatiſcher.

7. Empiriſcher, materialer Idealismus, der Lehrbegriff, welcher, indem er die eigene Wirklichkeit des Raums annimmt, das Daſeyn der ausgedehnten Dinge in demſelben läugnet, wenigſtens zweifelhaft findet, und zwiſchen Traum und Wahrheit in dieſem Stücke keinen

genugſam erweislichen Unterſchied einräumt (C. 519.). Dieſer Idealismus bezweifelt oder läugnet alſo ſelbſt die Exiſtenz äuſserer Dinge. Denn die Gegenſtände des innern Sinnes nimmt er für wirkliche Dinge an. Ja er behauptet ſogar, daſs dieſe innere Erfahrung das wirkliche Daſeyn ihres Gegenſtandes, als eines Dinges an ſich ſelbſt, mit aller Zeitbeſtimmung deſſelben, einzig und allein hinreichend beweiſe (C. 519. M. I, 594.). In uns, in unſerm Gemüth, hat man allgemein behauptet, ſchauen wir uns ſelbſt an, ſo, wie wir auch dann ſind, wenn wir uns auch nicht anſchauen, ſondern ſo, wie uns jedes Weſen, ſelbſt die Gottheit finden muſs. Allein das iſt falſch. Denn auch im innern Sinn, in dem Bewuſstſeyn, durch welches wir erfahren, was wir denken, fühlen, wünſchen, u. ſ. w. ſchauen wir uns doch nur an in den Eindrücken, die durch uns ſelbſt auf unſern innern Sinn gemacht werden, und wir erhalten daher auch von uns ſelbſt niemals eine andere, als eine ſinnliche Erkenntniſs. Dies klingt freilich paradox, d. h. Kant wagt hier etwas öffentlich zu behaupten, was der allgemeinen Meinung, ſelbſt der Sachverſtändigen widerſtreitet. Es ſcheint ſogar in dieſer Behauptung ein Widerſpruch zu ſeyn. Denn wir ſollen uns ſelbſt afficiren, ſelbſt auf uns Eindrücke machen, folglich wären wir ſelbſtthätig; und wir ſollen dadurch ſinnliche Eindrücke erhalten, in denen wir uns erkennen, folglich wären wir leidend; das ſcheint ſich zu widerſprechen. Daher hat man auch bisher in den Syſtemen der Pſychologie oder der Seelenlehre das Vermögen der Apperception oder des Selbſtbewuſstſeyns für einerlei mit dem innern Sinn ausgegeben. Kant aber unterſcheidet ſorgfältig von einander das Vermögen der Apperception oder des transſcendentalen Selbſtbewuſstſeyns, durch welches wir das im innern Sinn Gegebene verknüpfen, und den innern Sinn oder das empiriſche Selbſtbe-

Digitized by Google

wuſstſeyn, durch welches wir die Eindrücke erhalten. Das letztere iſt pſychologiſch, oder eine ſolche Beſchaffenheit von uns ſelbſt, die uns durch innere Erfahrung gegeben wird. Denn was wir jetzt fühlen, denken, wollen u. ſ. w, das können wir nur durch die Erfahrung wiſſen; allein die transſcendentale Apperception iſt *a priori*, weil ſie nicht nur alle Erfahrungserkenntniſs, ſondern auch alle Erkenntniſs überhaupt, alſo auch die *a priori*, durch die Knüpfung der Vorſtellung an ein und daſſelbe Ich, erſt möglich macht (C. 152. f. M. I, 167.), ſ. Sinn, innerer; Bewuſstſeyn, 11. Ich und Idealismus, 2.

Dieſer empiriſche oder materiale Idealismus erklärt nun das Daſeyn der Gegenſtände im Raum entweder bloſs für zweifelhaft und unerweislich, oder für falſch und unmöglich. Der erſtere iſt der problematiſche oder ſkeptiſche Idealismus des Descartes, ſ. Problematiſcher, der letztere der dogmatiſche oder eigentliche Idealismus des Berkley, ſ. Dogmatiſcher (C. 274.).

8. Formaler Idealismus, ſ. Critiſcher.

9. Materialer Idealismus, ſ. Empiriſcher.

10. Myſtiſcher Idealismus, ſ. Dogmatiſcher.

11. Praktiſcher Idealismus, der Idealismus desjenigen, welcher ſo handelt, als ob er in einer Welt lebte, die er nur träume. Das Romanenleſen, die wenige Kenntniſs der Welt, ſetzt manche Menſchen in eine ſo ſeltſame Gemüthsſtimmung. Gellert war faſt darin (Mnſcrpt).

12. Problematiſcher, pſychologiſcher, ſkeptiſcher Idealismus. Die Theorie, welche das Daſeyn der Gegenſtände im Raum auſser uns für zweifelhaft und unerweislich erklärt (C. 274.). Er iſt eine Art des empiriſchen oder materialen Idealismus. Der problematiſche Idealismus beſteht in der Behauptung, daſs nur ein einziger Erfahrungsſatz ungezweifelt gewiſs ſei, nehmlich der: Ich bin (C. 274.). Descartes hat dieſen Idealismus behauptet. Er iſt ſchon kürzlich auseinandergeſetzt zu finden im Artikel: Descartes, 4. Dort wird man auch finden, wie ſich Kants transſcendentaler Idealismus von dieſem problematiſchen unterſcheidet. Indeſſen ſoll dieſe wichtige Streitfrage hier noch mehr ins Licht geſetzt, und dadurch die Vorzüglichkeit und Sicherheit des critiſchen Syſtems auch hierin dargethan werden. Ich werde zu dem Ende den für dieſen Artikel im Artikel Ich, 16. aufgeſparten vierten Paralogismus erklären, und ſodann einen Lehrſatz beweiſen, welcher den ganzen problematiſchen Idealismus umſtürzt.

Der vierte Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie, nehmlich der der Idealität, des äuſsern Verhältniſſes.

Oberſatz: Dasjenige, auf deſſen Daſeyn nur als eine Urſache zu gegebenen Wahrnehmungen geſchloſſen werden kann, hat nur eine zweifelhafte Exiſtenz.

Unterſatz: Nun ſind alle äuſseren Gegenſtände von der Art, daſs ihr Daſeyn nicht

Digitized by Google

unmittelbar wahrgenommen, ſondern bloſs auf ſie, als die Urſache gegebener Wahrnehmungen, geſchloſſen werden kann.

Schluſsſatz: Alſo iſt das Daſeyn aller Gegenſtände äuſserer Sinne zweifelhaft.

Dieſe Lehre von der Ungewiſsheit des Daſeyns äuſserer Gegenſtände iſt nun der problematiſche Idealismus. Kant behauptet dagegen, daſs die Gegenſtände äuſserer Sinne eben ſo gewiſs vorhanden ſind, als die Gegenſtände des innern Sinnes, welche Behauptung der Dualismus in der Lehre vom Daſeyn ſinnlicher Gegenſtände heiſst (1. C. 366. f.).

Critik des vierten Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie.

Zuerſt ſollen die Prämiſſen (der Oberſatz und Unterſatz) der Prüfung unterworfen werden. Wir können mit Recht behaupten, daſs nur dasjenige, was in uns ſelbſt iſt, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und daſs mein eigenes Daſeyn allein der Gegenſtand einer bloſsen Wahrnehmung ſeyn könne. Alſo iſt das Daſeyn eines wirklichen Gegenſtandes auſser mir (wenn darunter verſtanden wird, daſs er nicht Vorſtellung, ſondern ein für ſich ſelbſt beſtehendes Ding iſt) niemals geradezu in der Wahrnehmung (einer Modification des innern Sinnes) gegeben, ſondern kann nur zu dieſer als äuſsere Urſache derſelben hinzugedacht und mithin geſchloſſen werden. Daher ſchränkte auch Descartes mit Recht alle Wahrnehmung in der engſten Bedeutung auf den Satz ein: Ich (als ein denkendes Weſen) bin. Es iſt nehmlich klar: daſs ich das Äuſsere in keiner Wahrnehmung antreffen könne. Denn das Äuſsere iſt nicht in mir, folglich auch nicht in meinem Be-

wufstſeyn. Wahrnehmung iſt aber eigentlich nur die Beſtimmung der Apperception, oder die Modification des innern Sinnes, welcher an das Ich der reinen Apperception gebunden wird.

Ich kann alſo äuſsere Dinge (nicht in den Sinnen befindliche Vorſtellungen derſelben) eigentlich nicht wahrnehmen, ſondern nur aus meiner innern Wahrnehmung auf ihr Daſeyn ſchlieſsen. Ich ſehe nehmlich die innere Wahrnehmung als die Wirkung an, wozu etwas äuſseres die nächſte Urſache iſt. Nun iſt aber der Schluſs von einer gegebenen Wirkung auf eine beſtimmte Urſache jederzeit unſicher, weil die Wirkung aus mehr als Einer Urſache entſprungen ſeyn kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Urſache jederzeit zweifelhaft, ob dieſe innerlich oder äuſserlich ſei. Folglich bleibt es auch zweifelhaft, ob alle ſogenannte äuſsere Wahrnehmungen nicht ein bloſses Spiel unſeres innern Sinnes, oder ob ſie ſich auf äuſsere wirkliche Gegenſtände (als ihre Urſache) beziehen. Wenigſtens iſt das Daſeyn der äuſsern Gegenſtände nur geſchloſſen, und man iſt daher allen Gefahren durch Fehlſchlüſſe dabei ausgeſetzt. Der Gegenſtand des innern Sinnes (Ich ſelbſt mit allen meinen Vorſtellungen) hingegen wird unmittelbar wahrgenommen, und die Exiſtenz deſſelben leidet gar keinen Zweifel (1. C. 368.).

Bei dem transſcendentalen Idealismus fallen nun alle Schwierigkeiten des problematiſchen in Anſehung der Wirklichkeit der Materie im Raum weg, denn jener transſcendentale Idealismus läſst die Materie und ſogar deren innere Möglichkeit bloſs für Erſcheinung gelten, die, von unſrer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts iſt. Ich bin mir eben ſowohl bewufst, daſs die Cörper vorhanden ſind (exiſtiren), als ich mir bewufst bin, daſs ich denke oder Gedanken habe; denn die Cörper ſind eben

Digitized by Google

ſowohl Vorſtellungen, die ich habe, als die Gedanken, und es exiſtiren folglich die äuſsern Dinge eben ſo ſicher in der Erfahrung, als ich denkend in derſelben exiſtire. In der Erfahrung bin ich mir der Cörper eben ſo unmittelbar bewuſst, als meines Selbſts, ja ich könnte mir des letztern ohne Cörper nicht einmal bewuſst ſeyn (1. C. 370. f.)

Alle diejenigen, welche das Daſeyn der Cörper läugnen oder bezweifeln (empiriſche Idealiſten) ſtellen ſich vor, die Cörper, wenn man einräume, daſs ſie wirklich vorhanden wären, müſsten Dinge an ſich ſeyn, d. h. ſolche Dinge, die nicht etwa bloſs durch unſere Sinnlichkeit die Beſchaffenheit bekämen, daſs wir ſie als äuſsere Dinge anſchauen, ſondern die auch wirklich auſser unſerm Gemüth, und ganz unabhängig und getrennt von demſelben, vorhanden wären (ſie ſind transſcendentale Realiſten), ſ. An ſich. Und ſo iſt ihr Verfahren freilich nach aller Strenge zuſammenhängend (conſequent), wenn ſie behaupten, daſs man (bei der Vorausſetzung, daſs die Cörper Dinge an ſich ſind) das Daſeyn der Cörper ſchwerlich beweiſen könne. Weil nehmlich, bei dieſer Vorausſetzung, wir uns der Cörper, als ſolcher Dinge, die auſser unſerm Gemüth vorhanden ſind, nicht unmittelbar bewuſst werden können, ja nicht einmal einzuſehen iſt, wie wir uns derſelben überhaupt bewuſst werden können.

Sind aber die Cörper nicht Dinge an ſich, ſondern bloſse Vorſtellungen in uns (welche Behauptung der transſcendentale Idealismus heiſst), ſo ſind ſie auch eben ſowohl wirklich vorhanden, als meine Gedanken vorhanden ſind. Denn

a. ich nehme ſie wahr, d. h. aber, ich habe die Vorſtellung eines vorhandenen Gegenſtandes;

b. ich nehme sie durch den äufsern Sinn (dessen fünf Modificationen die sogenannten fünf Sinne sind) wahr, d. i. als etwas im Raum Befindliches;

c. der Raum selbst ist aber nichts anders, als eine bloſse Vorstellung von der Möglichkeit des Beisammenseyns mehrerer Vorstellungen zu gleicher Zeit. Mithin kann nur das in ihm wirklich vorhanden seyn, was, wie er selbst, bloſs Vorstellung ist. Aber auch umgekehrt, was in ihm wahrgenommen wird, oder wovon wir die Vorstellung haben, dafs es in ihm vorhanden ist, das ist auch in ihm wirklich vorhanden, denn wäre das nicht, so müfste es erdichtet seyn, allein das vermittelst der Sinne Empfundene (das Reale der Anschauung) läfst sich gar nicht unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erdenken (1. C. 373. ff.).

Man kann nun zwar den Einwurf machen, dafs wir doch durch ein bloſses Spiel der Einbildung (z. B. im Traume), so getäuscht werden, dafs wir wirklich die Vorstellung bekommen, als wären Gegenstände im Raum vorhanden, die es doch nicht sind. Allein dies ist der Fall eben sowohl, wenn wir auch die Cörper für nichts wirklich vorhandenes annehmen wollten. Diejenigen, welche dieses letztere behaupten, müssen doch darum nicht weniger die äufsern Gegenstände in ihrer Erfahrung, wenn sie sich im Zustande des Wachens befinden, von denen, die ihnen im Zustande des Träumens vorkommen, unterscheiden. Und sie haben dazu auch kein anderes Mittel, ihre vermeintliche Wahrnehmung zu prüfen, als die Regel: was mit einer Wahrnehmung nach Erfahrungsgesetzen zusammenhängt, ist wirklich. Denn es ist hierbei nur um die Form der Erfahrung zu thun, nicht um die Materie derselben, auf die es bei der Frage nach dem Daseyn der Cörper hauptsächlich ankömmt. Folgendes ist schon

hinreichend, uns zu überzeugen, daſs es eine falſche Bedenklichkeit ſei, wenn man behaupten wollte, die äuſsern Wahrnehmungen könnten nicht wirklich vorhandene Gegenſtände ſeyn, wenn ſie nicht Dinge an ſich wären, und daſs man alſo eben darum ihre Wirklichkeit läugnen müſſe, weil man ſich der Dinge an ſich nicht bewuſst werden könne.

a. Die äuſsere Wahrnehmung beweiſet, daſs die Gegenſtände im Raum wirklich vorhanden ſind. Der Raum iſt nehmlich, ob er zwar an ſich nur bloſse Form unſerer Vorſtellung iſt, dennoch als dieſe Form mit dieſen unſern Vorſtellungen, den äuſsern Erſcheinungen, wirklich vorhanden.

b. Ohne Wahrnehmung ſind ſelbſt die Erdichtung und der Traum nicht möglich. Folglich haben unſere (fünf) äuſsern Sinne ihre wirklichen Gegenſtände im Raume, die der Beſchaffenheit dieſer Sinne eben ſo angemeſſen ſind, als die Gedanken wirkliche, dem innern Sinne angemeſſene Gegenſtände ſind, und deren Wirklichkeit nach den Datis, woraus Erfahrung entſpringen kann, beurtheilt werden muſs (1. C. 376. f.).

Die Bezweiflung der Wirklichkeit äuſserer Gegenſtände (der ſkeptiſche Idealismus) nöthigt uns, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, zu ergreifen, und die Erſcheinungen für bloſse Vorſtellungen anzunehmen. Denn wenn wir die äuſsern Gegenſtände (Cörper) für Dinge an ſich wollten gelten laſſen, ſo wäre es ſchlechthin unmöglich, zu begreifen, wie wir zu der Erkenntniſs, daſs ſolche Gegenſtände auſser uns wirklich ſind, kommen ſollen. Denn man kann doch auſser ſich nicht empfinden, ſondern nur in ſich ſelbſt, und folglich liefert unſer ganzes Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt doch nur Empfindungen in uns, d. h. Beſtimmungen unſrer ſelbſt. Folglich ſind es unſre

Empfindungen, die den Inhalt der Erſcheinungen ausmachen, die wir Cörper nennen. S. übrigens den Artikel: Seelenlehre.

Übrigens iſt es vernünftig und einer gründlichen philoſophiſchen Denkungsart ganz gemäſs, nichts über die Wirklichkeit der Materie zu behaupten, ſondern ſie ſo lange für zweifelhaft zu erklären, bis man dieſe Wirklichkeit beweiſen kann. Der gründliche Philoſoph erlaubt ſich nie eher ein entſcheidendes Urtheil, bis er einen hinreichenden Beweis gefunden hat. Kant hat daher, um dieſen problematiſchen Idealismus gänzlich aus dem Wege zu räumen, ſeiner Forderung dadurch genüget, daſs er in der zweiten Ausgabe der Critik einen förmlichen Beweis für den Satz gegeben hat, daſs wir von den äuſsern Dingen auch Erfahrung und nicht bloſs Einbildung haben. Er beweiſet nehmlich, daſs ſelbſt unſere innere, dem Descartes (welcher den problematiſchen Idealismus behauptete) unbezweifelte, Erfahrung nur unter Vorausſetzung äuſserer Erfahrung möglich ſei (C. 275. M. I. 375.). Dieſen Beweis will ich hier noch kürzlich erläutern.

Lehrſatz:

Das bloſse, aber durch Erfahrung beſtimmte Bewuſstſeyn meines eigenen Daſeyns beweiſet das Daſeyn der Gegenſtände im Raume auſser mir (C. 275. M. I, 326,), d. h. daſs ich mir meiner eigenen Gedanken, und alſo meiner ſelbſt, als wirkend, bewuſst bin, beweiſet, daſs auch noch auſser meinen Gedanken im Raum Gegenſtände ſind, die ich mir nicht bloſs einbilde, ſondern die eben ſo wirklich vorhanden ſind, als meine Gedanken.

Beweis.

Ich bin mir bewuſst, daſs ich zu einer beſtimmten Zeit dieſe oder jene Gedanken habe. Soll ich

aber zu einer beſtimmten Zeit etwas als wirklich vorhanden wahrnehmen, ſo muſs durchaus etwas Beharrliches oder Bleibendes, was nicht wechſelt, ſondern bei allen Veränderungen, die es leidet, doch immer daſſelbe iſt, d. i. eine Subſtanz, vorhanden ſeyn (ſ. Analogie der Subſtanzialität, 4.). Dieſes Beharrliche kann aber nicht etwas ſeyn, was ich bloſs im innern Sinn anſchaue, was ich bloſs, als im Gemüth befindlich, wahrnehme. Denn in mir (im innern Sinne) treffe ich nur ſolche Vorſtellungen an, welche unaufhörlich mit einander wechſeln, und ich könnte mir folglich derſelben nicht bewuſst werden, nicht wahrnehmen, welche derſelben ich jetzt habe, die ich vorher nicht hatte, wenn nicht etwas Beharrliches da wäre, welches von dieſen meinen ſtets mit einander wechſelnden Vorſtellungen ganz unterſchieden wäre. Da nun ein ſolches Beharrliches nicht im innern Sinn iſt, ſo muſs es durchaus im äuſsern Sinn ſeyn. Es iſt dazu nicht genug, daſs ich mir im innern Sinn etwas vorſtelle, als wäre es etwas Beharrliches im äuſsern Sinn. Denn das würde nichts helfen, weil doch auch dieſe Vorſtellung des Beharrlichen, als wäre es im äuſsern Sinn, wechſeln, und es folglich doch immer an dem wirklich Beharrlichen fehlen müſste, an welchem doch allein aller Wechſel in der Erfahrung erkannt werden kann. Folglich kann ich mir meiner Gedanken, als eines Etwas im innern Sinn, und alſo meiner ſelbſt als denkend nur dadurch bewuſst werden, daſs wirklich ſolche Dinge vorhanden ſind, die ich auſser mir wahrnehme, d. i. daſs ich mir nicht bloſs etwas Beharrliches im äuſsern Sinn einbilde, ſondern daſs es wirklich von mir empfunden wird, und folglich vorhanden iſt, ſo daſs ich es wahrnehme. Ich könnte gar nichts von meinem innern Zuſtande, alſo von mir ſelbſt, wiſſen, wenn ich mir nicht auch deſſen bewuſst werden könnte, was es möglich macht, zu beſtimmen, wie mein innerer Zu-

Digitized by Google

ſtand in der Zeit iſt. Das, was dies möglich macht, iſt aber das Beharrliche auſser mir, alſo iſt das Bewuſstſeyn meines innern Zuſtandes, welches ich doch habe, unmittelbar mit dem Vorhandenſeyn eines Beharrlichen im äuſsern Sinne im Raum nothwendig verknüpft, d. i. das Bewuſstſeyn meines eignen Daſeyns (welches in dem Bewuſstſeyn meines innern Zuſtandes beſtehet) iſt zugleich ein unmittelbares Bewuſstſeyn des Daſeyns andrer Dinge auſser mir (der Erſcheinungen des äuſsern Sinnes im Raum, deren ich mir alſo eben ſo unmittelbar bewuſst bin, als meiner Gedanken) (C. 275. M. I, 327.).

Dieſer Beweis iſt eine neue Widerlegung des auf Erfahrungsſeelenlehre gegründeten (pſychologiſchen) Idealismus. Kant hält dieſen Beweis ſogar für den einzig möglichen ſtrengen Beweis für die Wirklichkeit der Gegenſtände äuſserer Anſchauung. Der ſich vorgeblich auf Erfahrung gründende (empiriſche) Idealismus mag in Anſehung der weſentlichen Zwecke der Metaphyſik (Erkenntniſs ſolcher Gegenſtände, die auſser allen Grenzen der Erfahrung liegen,) für noch ſo unſchuldig gehalten werden (welches er in der That nicht iſt), ſo bleibt es dennoch der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft immer anſtöſsig, das Daſeyn der Dinge auſser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntniſſen ſelbſt für unſern inneren Sinn her haben,) bloſs auf Glauben annehmen zu müſſen, und wenn es Jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegen ſtellen zu können (C. XXXIX. *).

Gegen den vorhergehenden Beweis könnte man vielleicht noch den Einwurf machen: ich bin mir ja aber nicht der äuſsern Dinge, als Dinge an ſich, ſondern nur als Vorſtellungen, denen Dinge

an ſich zum Grunde liegen mögen, welche ſie vorſtellen, bewuſst. Hierauf dient zur Antwort: ich bin mir meines innern Zuſtandes zu einer beſtimmten Zeit bewuſst, und zwar durch innere Erfahrung; das heiſst nicht bloſs, der Vorſtellungen, die ich habe, ſondern daſs ich ſie habe, folglich wie ich in einer gewiſſen beſtimmten Zeit, in Anſehung meines Innern, vorhanden bin. Dies wäre aber nicht möglich, ohne etwas auſser mir. Folglich iſt das Äuſsere nicht Erdichtung, ſondern Erfahrung eines Äuſsern, ich komme zu dem Bewuſstſeyn deſſelben durch Afficirung meines Sinnes, aber nicht durch Erdichtung meiner Einbildungskraft, wodurch das Äuſsere mit meinem innern Sinn unzertrennlich verknüpft wird. Wenn ich durch den bloſsen Gedanken: ich bin (in welchem ſich das intellectuelle Bewuſstſeyn äuſsert) allein ſchon mir meines Zuſtandes bewuſst werden könnte (durch intellectuelle Anſchauung), ſo bedürfte es zur innern Erfahrung nicht nothwendig des Bewuſstſeyns eines Verhältniſſes zu etwas auſser mir (im äuſsern Sinn). Da ich mir aber meines Zuſtandes bloſs durch die Afficirung meines innern Sinnes bewuſst werden kann, und dieſes in der Zeit wahrgenommen werden muſs, hierzu aber nothwendig etwas Beharrliches gehört, welches im innern Sinn nicht zu finden iſt, folglich nur im äuſsern Sinn zu finden ſeyn muſs; ſo bin ich es mir eben ſo ſicher bewuſst, daſs es Dinge auſser mir giebt, oder die ſich auf meinen äuſsern Sinn beziehen, als ich es mir bewuſst bin, daſs ich ſelbſt in der Zeit mit gewiſſen Beſtimmungen, dieſen oder jenen Gedanken, exiſtire (C. XXXIX. *).

1. Anmerkung. Der Idealismus behauptet, es gebe nur Eine unmittelbare Erfahrung, nehmlich die, daſs wir exiſtiren, weil wir denken, oder uns unſrer unmittelbar als denkend bewuſst ſind. Hier wird dem Idealismus nun dieſes ſein Spiel

Digitized by Google

mit mehrerem Recht umgekehrt vergolten. Es wird gezeigt, dafs äufsere Erfahrung eigentlich allein unmittelbar ſei, und dafs, zwar nicht das Bewufstſeyn unſrer eigenen Exiſtenz, aber doch der Zuſtand, wie wir innerlich exiſtiren, d. i. die innere Erfahrung nur vermittelſt der äufsern möglich, folglich innere Erfahrung nur mittelbar, äufsere aber allein unmittelbar ſei, ſ. Erfahrung, 10. d. (C. 276. f. M. I, 328.).

2. Anmerkung: Hiermit ſtimmt auch der Gebrauch, den wir in der Erfahrung von unſerm Erkenntnifsvermögen machen, wenn wir die Zeit beſtimmen, vollkommen überein. Denn

a. können wir die Zeit nur durch den Wechſel an äufsern Dingen im Raume beſtimmen, z. B. durch den Lauf der Erde um die Sonne und die Umdrehung der Erde um ihre Axe;

b. haben wir nichts Beharrliches, was wir dem Begriff der Subſtanz, als Anſchauung, unterlegen können, als blofs die Materie;

c. ſelbſt dieſe Beharrlichkeit der Materie iſt nicht Gegenſtand der Erfahrung, ſondern *a priori* als nothwendige Bedingung aller Zeitbeſtimmung vorausgeſetzt, mithin wird ſie auch, als Beſtimmung des innern Sinnes, in Anſehung unſers eigenen Daſeyns, durch die Exiſtenz äufserer Dinge vorausgeſetzt. Das Bewufstſeyn meiner ſelbſt in der Vorſtellung Ich iſt gar keine Anſchauung, ſondern blofs die intellectuelle Vorſtellung der Selbſtthätigkeit meines denkenden Subjects. Daher hat dieſes Ich auch nicht das mindeſte Prädicat der Anſchauung, welches, als beharrlich, der Zeitbeſtimmung im innern Sinn correſpondirte, ſo wie etwa die Undurchdringlichkeit der Materie, als ein Prädicat der empiriſchen Anſchauung, dieſer Zeitbeſtimmung correſpondirt (C. 279. M. I, 329.).

Digitized by Google

3. Anmerkung: Ob übrigens dieſe oder jene vermeinte Erfahrung von äuſsern Gegenſtänden (z. B. daſs Jemand ſich ſelbſt geſehen habe) nicht bloſse Einbildung ſei, muſs, wie bereits geſagt worden iſt, nach den beſondern Beſtimmungen der Erfahrung und durch Zuſammenhalten mit den Kennzeichen aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden (C. 278. M. I, 330.).

13. Pſychologiſcher Idealismus, ſ. Idealismus, problematiſcher.

14. Schwärmender Idealismus, ſ. Idealismus, dogmatiſcher.

15. Schwärmeriſcher Idealismus, ſ. Idealismus, dogmatiſcher.

16. Theoretiſcher Idealismus, im weitern Sinn, derjenige Idealismus, welcher das betrifft, was da iſt oder exiſtirt; im engern Sinn, derjenige Idealismus, welcher die Wirklichkeit oder das Daſeyn der äuſsern Gegenſtände läugnet. Der letztere iſt folglich mit dem dogmatiſchen Idealismus einerlei.

18. Transſcendentaler Idealismus, ſ. Idealismus, critiſcher.

19. Träumender Idealismus, derjenige Idealismus, welcher bloſse Vorſtellungen zu Sachen (Dingen an ſich) macht (Pr. 71.), oder auch die Behauptung, daſs Zeit und Raum objective Formen aller Dinge ſind. Dies iſt der gewöhnliche Lehrbegriff. Ein Haupteinwurf, den man gegen denſelben machen kann, iſt der, daſs wer ihn annimmt,

kein Recht hat, ſich vorzuſtellen, daſs Gott nicht auf die Geſetze des Raums

und der Zeit bei ſeiner Erkenntniſs eingeſchränkt ſei.

In der natürlichen Theologie, d. i. derjenigen Erkenntniſs Gottes, wie ſie bloſs aus der Vernunft entſpringt, denkt man ſich Gott als einen Gegenſtand, der nicht allein uns gar nicht in die Sinne fallen, alſo nicht ſinnlich angeſchaut werden kann, ſondern der auch ſich ſelbſt nicht in die Sinne fallen, und folglich auch ſich ſelbſt nicht ſinnlich anſchauen kann. Man iſt dabei ſorgfältig darauf bedacht, die göttliche Erkenntniſs der Gegenſtände ſo vollkommen vorzuſtellen, als nur möglich iſt. Darum muſs Gottes Art zu erkennen auch ein Anſchauen und nicht ein Denken ſeyn. Denn denken beweiſet jederzeit Schranken, indem ich im Denken z. B. nicht den Gegenſtand ſelbſt, ſondern nur meine Gedanken habe und daher immer nur unvollkommen erkenne, welches auch daraus erhellet, daſs mein Denken ſogleich ſicherer und deutlicher wird, wenn ich den Gegenſtand dabei anſchaue. Nun wird man aber nicht zugeben, daſs Gott auch alles in Zeit und Raum erkenne, denn alsdann könnte er ſo wenig allwiſſend und allgegenwärtig ſeyn, als wir, und hinge, in ſeiner Erkenntniſs, von den Geſetzen der Zeit und des Raums ab. Er müſste dann eben ſo, wie wir, die Geſchichte im Gedächtniſs behalten, denn die vergangene Zeit wäre auch für ihn vergangen, welches ungereimt iſt. Aber mit welchem Recht will man behaupten, daſs Gott die Dinge nicht auch im Raume und in der Zeit erkennt, wenn die Dinge doch an und für ſich ſelbſt im Raum ſind. Erkennte Gott die vergangenen Dinge dann nicht als vergangen, die zukünftigen nicht als zukünftig, ſo erkennte er ſie ja nicht ſo, wie ſie an ſich ſelbſt, ſondern wie ſie in ihm (nehmlich als wären ſie gegenwärtig) ſind, alſo erkennten wir dann die Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, Gott aber ſo, wie ſie in ihm ſind, d. i. als Er-

ſcheinungen ſeines Erkenntniſsvermögens. Wären alſo Zeit und Raum etwas, worin die Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſo müſste ſie auch Gott eben ſo begrenzt erkennen als wir; wären aber Raum und Zeit etwas den Dingen Anhängendes, ſo daſs die Dinge auch auſser der Erfahrungserkenntniſs ſinnlicher Menſchen nicht ohne Zeit und Raum da ſeyn könnten, ſo müſste auch Gott im Raum und in der Zeit, und folglich irgendwo ſeyn und ein Zeitalter haben. Da nun dies alles ungereimt iſt, ſo bleibt nichts übrig, als daſs Raum und Zeit ſubjective Formen unſerer menſchlichen äuſsern und innern Anſchauungsart ſind, daſs folglich die Vorſtellung, die Erſcheinungen ſeien die Dinge an ſich ſelbſt, ein Werk der Einbildungskraft iſt, dem ähnlich, wenn wir träumen, da wir auch die Producte der Imagination für etwas halten, das auſser unſerm Gemüth wirklich vorhanden ſei, ſo daſs dieſer Lehrbegriff daher wohl der träumende Idealismus genannt werden kann (C. 71. f. M. I, 78.).

Idealität,

idealitas, *idéalité*. Dieſes Wort bedeutet die Art, wie die ſinnlichen Gegenſtände nach dem Lehrbegriff irgend eines Idealismus beurtheilt werden. Es giebt daher eben ſo viele verſchiedene Bedeutungen des Worts Idealität, als es Arten des Idealismus giebt. So giebt es eine tranſcendentale Idealität der Gegenſtände der Sinne, d. i. die Art der Beurtheilung der ſinnlichen Gegenſtände, daſs ein ſinnliches Ding nichts iſt, ſobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglaſſen, z. B. daſs der Raum und die Zeit an ſich ſelbſt nichts, ſondern nur in der Erfahrung etwas, nehmlich Vorſtellungen ſind, die aus der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit entſpringen, und ſo das ſind, was es möglich macht, daſs äuſsere und innere Erfahrungs-

Digitized by Google

gegenſtände ſeyn hönnen (C. 44. 52. U. 254.). Eben ſo behaupten manche eine problematiſche Idealität, d. i. die Ungewiſsheit des Daſeyns aller Gegenſtände äuſserer Sinne, welche wohl unterſchieden werden muſs von der transſcendentalen Idealität. Denn jene problematiſche Idealität behauptet, die äuſsern Gegenſtände wären (auch als Erfahrungsgegenſtände) bloſs Schein, es gebe eigentlich keine äuſsern, ſondern bloſs innere Gegenſtände; die transſcendentale Idealität behauptet, die äuſsern und innern Gegenſtände ſind Erſcheinungen, und es giebt eigentlich für uns keine andern Gegenſtände der Erkenntniſs, als ſie, die folglich als Erfahrungsgegenſtände nicht Schein, ſondern die einzigen Dinge ſind, von deren Wirklichkeit wir unmittelbar gewiſs ſind; aber Schein ſei es, wenn wir ſie für etwas halten, das auch an ſich eben ſo wirklich vorhanden ſei (1. C. 367.). So giebt es eine Idealität der Zweckmäſsigkeit, d. i. eine ſolche Beurtheilung der ſinnlichen Gegenſtände, nach welcher diejenige Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie für die Zuſammenſtimmung unſres Anſchauungsvermögens und unſers Verſtandes bei der Auffaſſung derſelben als zweckmäſsig (d. i. für ſchön) beurtheilt werden, für eine, ohne allen abſichtlichen Zweck der Natur, von ſelbſt und zufälliger Weiſe ſich hervorthuende zweckmäſsige Übereinſtimmung zu dem Bedürfniſs der Urtheilskraft gehalten wird (U. 246. 252.).

Idee,

ſ. Vernunftbegriff.

Identiſch,

ſ. Identität.

Digitized by Google

Identität,

s. Einerleiheit, Ich, Apperception, 8. Die numeriſche Identität oder Einerleiheit der Zahl nach (*identitas numerica*) beſtehet darin, daſs Dinge, die einerlei innere Beſtimmungen haben, auch der Zahl nach nicht verſchieden, ſondern ein und daſſelbe Ding ſind, (ob ſie wohl, weil ſie etwa zu verſchiedenen Zeiten, auch an verſchiedenen Orten, exiſtirten, verſchiedene Dinge zu ſeyn ſcheinen können) (C. 319.). Der Satz der Identität, der Einſtimmung oder Übereinſtimmung, (*principium identitatis*) iſt ein logiſcher Grundſatz, oder Princip für das Denken überhaupt, und zwar für alle bejahende analytiſche Sätze, und heiſst: einem jeden Subject kommt ein Prädicat zu, welches ihm (oder einem Merkmal deſſelben) identiſch (mit ihm einerlei) iſt. Ein jeder bejahende analytiſche Satz iſt alſo wahr, wenn das Prädicat deſſelben mit dem Subject deſſelben, oder mit einem Merkmal dieſes Subjects, identiſch oder einerlei iſt. Der Satz der Identität drückt alſo das Weſen einer jeden Bejahung, in analytiſchen Sätzen, aus, und iſt mithin die oberſte Formel aller bejahenden analytiſchen Sätze. Ein Cirkel iſt rund, iſt ein richtiger bejahender analytiſcher Satz, denn er beruhet auf dem Grundſatze der Identität. Das Prädicat rund iſt nehmlich mit einem Merkmal des Cirkels, einer Linie, in der alle Puncte gleich weit vom Mittelpunct entfernt ſind, die folglich, welches daſſelbe ſagt, rund iſt, vollkommen identiſch oder einerlei (S. II, 513.).

2. Ein jeder Begriff iſt mit demjenigen, der durch gar kein Beiſpiel von dem erſtern unterſchieden werden kann, völlig einerlei oder identiſch. Sie ſind beide nur dadurch verſchieden, daſs ſie im Verſtande mit einander verknüpft wer-

den, ſo daſs durch dieſe Verknüpfung ein identiſcher Satz möglich wird, in welchem der nehmliche Begriff Subject und auch Prädicat iſt, und als ſolche verſchieden vorgeſtellt werden. Ein ſolcher Satz iſt z. B. der: Gott iſt Gott. Ungeachtet aber hier beide Vorſtellungen, die im Subject und die im Prädicat identiſch ſind, und alſo die eine durch die andere analytiſch gedacht werden, oder der Satz analytiſch iſt, ſo iſt dennoch auch in einem ſolchen Satze eine ſynthetiſche Verbindung, oder er iſt nur durch die Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Subjects mit dem Prädicat möglich. Ich muſs nehmlich, wenn ich dieſen Satz denken ſoll, mir nicht bloſs des Subjects bewuſst werden, und auch des Prädicats, denn das Bewuſstſeyn des einen iſt von dem Bewuſstſeyn des andern unterſchieden; ſondern ich muſs auch beide, Subject und Prädicat, in Einem Bewuſstſeyn verbinden, wodurch es mir allein möglich wird, daſs ich mir die Identität des Ichs in dieſen beiden Vorſtellungen vorſtellen oder mich ihrer als meiner Vorſtellungen bewuſst werden kann. Dieſe Einheit des Bewuſstſeyns iſt nun die ſynthetiſche Einheit (das: Ich denke), durch welche auch ſelbſt in analytiſchen Urtheilen die Verknüpfung zu einem Urtheile möglich wird (N. 16. C. 131.*)), ſ. Ich und Einheit, 10.

Vom *principio identitatis indiſcernibilium*, ſ. Einerleiheit, 2. u. Leibnitz.

Idololatrie,

Abgötterei im praktiſchen Verſtande, gottesdienſtlicher, religiöſer Aberglaube, Andächtelei, Bigotterie, religiöſer Afterdienſt, religiöſe Superſtition, Gottesdienſt im eigentlichen Sinne des Worts, Götzendienſt, Dämonolatrie, εἰδω-

Digitized by Google

Λοϑατρεια, *idoloiatria, cultus ſpurius, devotio ſpuria, idolâtrie, ſuperſtition religieuſe, bigotterie.* Dieſen Namen giebt Kant (U. 440.) dem abergläubiſchen Wahn, dem höchſten Weſen ſich durch andere Mittel, als durch eine moraliſche Geſinnung, wohlgefällig machen zu können, ſ. Götzendienſt.

2. Wenn man ſich nehmlich das höchſte Weſen ſo vorſtellt, als laſſe es ſich, wie ein Menſch, durch äuſsere Verehrung, Schmeichelei, oder ſeinen eigenen Trieb des Mitleids und der Barmherzigkeit für den Sünder gewinnen, ſo macht man daſſelbe zu einem Idol in praktiſcher Rückſicht, d. h. in Beziehung auf die moraliſche Beſchaffenheit des Menſchen und ſeiner Handlungen (U. 440*)), ſ. Götzendienſt.

3. Kant will ſagen: wenn die Verehrung Gottes der Tugend vorgeht, oder wenn man die Tugend dieſer Verehrung unterordnet, ſo iſt Gott (ſo wie ihn dieſe Verehrer, nach ihren Begriffen von Gottesverehrung, ſich vorſtellen, ein Idol, d. i. er wird (von ihnen) als ein Weſen gedacht, dem wir nicht (bloſs) durch ſittliches Wohlverhalten in der Welt, ſondern (weit mehr noch und ſtatt des ſittlichen Wohlverhaltens) durch Anbetung und Einſchmeichelung zu gefallen hoffen dürfen. Eine Religion nun, die dieſes zur Maxime macht, iſt Idololatrie. Verſteht man nun unter der Gottſeligkeit die Verehrung Gottes durch etwas anderes als Tugend, ſo iſt ſie unmöglich etwas, was die Stelle der Tugend vertreten kann (ein Surrogat derſelben). Beſtehet aber die Gottſeligkeit in der Geſinnung, die Tugend als den Willen Gottes zu betrachten und zu vollbringen, um die feſte Hoffnung zu haben, daſs alle unſere guten Zwecke (deren Inbegriff die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen mit Einſchluſs der unſrigen, un-

ter der Bedingung einer ächten Tugendgesinnung ist,) gelingen werden; so macht sie die Tugend nicht entbehrlich, sondern ist vielmehr die Vollendung derselben (R. 286.)

4. Das Wort Idololatrie ist eigentlich griechisch, und heifst so viel, als der Dienst, die Verehrung eines Idols. Eig. Idol (εἴδωλον) aber heifst ein Bild, auch eine selbst gemachte Vorstellung, die man für einen wirklichen Gegenstand hält, also ein täuschendes Bild, daher eine sinnliche Darstellung der Gottheit, ein Götzenbild. Glauben wir nun, Gott durch etwas anderes als Tugend verehren zu können, so machen wir Gott, in unserer Vorstellung desselben, zu einem Idol oder Götzen, da er doch durch die Vernunftidee eines heiligen Welturhebers gedacht werden sollte. Wir verehren alsdann jenes Idol, ein Hirngespinst unserer Imagination, aber nicht den wahren Gott, den Gegenstand eines Vernunftbegriffs, dessen Gültigkeit sich auf die Forderung der Vernunft, unserm moralisch guten Handeln in der sinnlichen Welt einen Endzweck zu setzen, unabweislich gründet, s. auch Dämonologie, Gottseligkeit, Glaubenssache und Gut, höchstes. Wird ein solches Bild oder Idol auch für den äufsern Sinn dargestellt, so ist es ein Götzenbild in der gemeinen Bedeutung des Worts, und die äufserliche Verehrung desselben durch Opfer, Kniebeugung u. s. w. ist die gemeine Idololatrie oder der Götzendienst in dem gewöhnlichen Sinne des Worts, und folglich mit jenem in praktischer Bedeutung ganz einerlei, nur dafs bei der gemeinen Idololatrie der Gegenstand der Verehrung (das Idol) auch für die äufsern Sinne dargestellt, sichtbar, fühlbar u. s. w. ist. Man siehet hieraus den Grund der Gebote: du sollst keine andern Götter (Idole) haben neben mir; du sollst dir kein Bildnifs (äufseres Idol) machen u. s. w. nehmlich darum, weil

dieſe Verehrung alle Moralität untergräbt, und die Idololatrie (ſinnliche Verehrung der Gottheit durch Gebräuche) an die Stelle der Gottſeligkeit (vernünftige Verehrung der Gottheit durch Tugend) ſetzt.

Kant Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 440.

Deſſ. Relig. innerh. der Gr. IV. St. II. Th. §. 3. S. 286

Immanent,

ſ. Einheimiſch.

Immaterialität,

Spiritualität, Uncörperlichkeit, *immaterialitas, ſpiritualitas, immaterialité, ſpiritualité.* Die Beſchaffenheit der denkenden Natur oder der Seele, daſs ſie nicht Materie ſei. Da die Seele eine Erſcheinung im innern Sinn iſt, ſo entſteht daraus nothwendig die Verneinung der Materialität, oder daſs ſie ausgedehnt ſei und einen Raum erfülle, von derſelben (C. 403), ſ. Ich.

2. Allein dieſe Behauptung, daſs die Seele immateriell ſei, kann ihren Erbfehler nicht verläugnen, welcher darin beſtehet, daſs man das denkende Weſen, als ein Ding an ſich, oder den überſinnlichen Grund der Gedanken (den Geiſt des Menſchen), zu erkennen meint, während daſs man bloſs die Erſcheinungen im innern Sinn*) er-

*) Den Unterſchied zwiſchen äuſsern und innern Sinnen macht ſchon Kunzen. Er ſagt in ſeiner philoſophiſchen Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele,

kennt. Bei der Feuerprobe der Critik löſet ſich dieſer Schein einer Erkenntniſs des denkenden Dinges an ſich in lauter Dunſt auf, und das Ding an ſich (transſcendentale Subſtrat), welches die Vernunft ſich genöthigt ſieht, der Materie, als einer bloſsen Erſcheinung, zum Grunde zu legen (als dasjenige, was in der Materie erſcheint), darf ſie ſich eben ſo wenig materiell (ausgedehnt und raumerfüllend, welches bloſs Eigenſchaften der Erſcheinung ſind, welche den Raum, eine bloſs formale Bedingung des menſchlichen Anſchauungsvermögens, vorausſetzen) denken, als das transſcendentale Subſtrat der Erſcheinungen des innern Sinnes (den Geiſt des Menſchen), ſ. Ich. S. übrigens den Artikel: Seele.

Immortalität,

ſ. Unſterblichkeit.

Königsberg, 1744. S. 61. Die äuſserlichen Sinne, ſo wie die Einbildungskraft, ſind nur allein geſchickt, die äuſserlichen Abdrücke der materiellen Sachen in ſich zu faſſen; dahingegen immaterielle Dinge in die innern Sinne dringen, und allda Vorwürfe (Gegenſtände) des Verſtandes und der Vernunft abgeben.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
. 15.	. 367. f.
. 16.	. 368.
. 44.	. 284.
. 45.	. 285.
. 82.	. 12.
. 126.	. 281.
. 209.	. 286.
. 226.	. 222.
. 236.	. 214. f.
. 237.	. 250. ff.
. 239.	. 215.
. 244.	. 291.
. 245.	. 292.
. 247.	. 294.
. 248.	. 294.
. 249.	. 294.
. 250.	. 295.
. 252.	. 295.
. 256.	. 263.
. 301. f.	. 285.

B.	W.
. 567.	. 255.

C.	W.
. XXXIX *)	. 410. f.
. 6.	. 92.
. 7.	. 92.
. 33. ff.	. 378.
. 44.	. 416.
. 52.	. 416.

C.	W.
. 64. f.	. 382.
. 66. f.	. 388.
. 69. ff.	. 393.
. 71. f.	. 94. 415.
. 98.	. 329.
. 127.	. 12. 13.
. 128.	. 302.
. 131. ff.	. 335.
. 133.	. 336.
. 135.	. 335.
. 142.	. 351.
. 152. f.	. 401.
. 162.	. 149. 151.
. 180.	. 162.
. 182.	. 156.
. 198. f.	. 177. f. 180.
. 203.	. 152. 156.
. 211.	. 157. 161.
. 215.	. 157.
. 226.	. 157.
. 250.	. 216. f.
. 262.	. 157.
. 274.	. 398. 401. f.
. 275.	. 408. ff.
. 276. f.	. 412.
. 278.	. 413.
. 279.	. 412.
. 290. f.	. 123. *)
. 300.	. 156.
. 307.	. 148
. 310. f.	. 148. f.

Digitized by Google

C.	W.
. 331.	. 238.
. 348. 1 A.	. 349. f.
. 349. 1 A.	. 350. 352.
. 350. 1 A.	. 353.
. 351. f 1 A.	. 353. f.
. 353. 1 A.	. 356.
. 354. 1 A.	. 357. ff.
. 355. 1 A.	. 359.
. 356. 1 A.	. 360.
. 357. ff. 1 A.	. 362.
. 361. f. 1 A.	. 363.
. 362. 1 A.	. 364.
. 363. 1 A.	. 365.
. 364. 1 A.	. 366.
. 365. 1 A.	. 367.
. 366. 1 A.	. 403.
. 367. 1 A.	. 416.
. 368 1 A.	. 404.
. 369. 1 A.	. 378.
. 370. f. 1 A.	. 405.
. 373. ff. 1 A.	. 406.
. 876. 1 A.	. 407.
. 398.	. 370.
. 399 f	. 337.
. 400. f.	. 340.
. 401. f.	. 328. 341.
. 402.	. 342.
. 403.	. 343. 345.
. 404.	. 346.
. 405.	. 344.
. 406.	. 346. 349.
. 407. f.	. 355. 362.
. 408. f.	. 367.
. 435.	. 370.
. 443. ff.	. 94. ff.
. 444.	. 97.
. 446.	. 95.
. 447.	. 95.
. 480. ff.	. 97. f.
. 482.	. 98. f.
. 484.	. 99. f.
. 485. f.	. 100. 102.
. 486.	. 101.
. 487. f.	. 102. f.
. 516.	. 104.
. 517.	. 105.
. 519.	. 378. 400.

C.	W.
. 520. f.	. 390.
. 521. f.	. 381.
. 555.	. 158.
. 570.	. 217.
. 576.	. 201.
. 587.	. 105. f.
. 588. f.	. 106. f.
. 589. f.	. 95. 108.
. 590. f.	. 109.
. 591.	. 109.
. 592. f.	. 111.
. 593.	. 113.
. 596.	. 369.
. 597.	. 369. f.
. 598.	. 370.
. 599.	. 370.
. 602.	. 372.
. 603.	. 372. f.
. 604.	. 373.
. 605.	. 374.
. 606.	. 374.
. 607.	. 114.
. 608.	. 115.
. 611 *)	. 327.
. 615.	. 187.
. 617.	. 16.
. 618. f.	. 116.
. 620. f.	. 116. f.
. 621. f.	. 117.
. 623. f.	. 118.
. 624. ff.	. 119.
. 628. f.	. 120.
. 629. f.	. 121.
. 631. ff.	. 122. f.
. 634. ff.	. 124.
. 636.	. 124.
. 637. f.	. 125. f.
. 638. ff.	. 126.
. 640.	. 126.
. 641.	. 127. f.
. 642.	. 129.
. 643.	. 129.
. 644.	. 130.
. 645. f.	. 131.
. 647.	. 131.
. 648.	. 131.
. 649.	. 132.

C.	W.
650.	133.
651.	134.
652.	134. 187.
653. f.	135.
655.	135.
656.	135. f.
657.	136.
658.	136.
665.	187.
666.	186.
674. f.	331.
675.	332. f.
676.	168.
677. f.	168. 331.
678.	169.
679. f.	170. 287.
680. f.	287.
681.	38.
682. f.	39. 40. 42.
685.	288.
686. f.	288. f.
687.	288.
688.	288.
689.	288.
691.	186.
695.	279.
697.	186.
701.	279.
706.	233.
712.	367.
743.	153.
755. *)	162.
762.	3.
765.	176.
781.	286.
787. f.	289.
828.	47.
833.	47.
834.	46. 49.
838.	370 375.
841. f.	56.
842.	57.
843.	376.
850.	1.
856.	3. 25. 138.
884.	297.

E.	W.
10.	185.
122. ff.	242.

F.	W.
40.	290.

G.	W.
Vorr. 11. f.	172.
12. f.	172.
13.	171.
14.	174.
G. 1.	50.
2.	49. f.
5	51.
6. ff.	54.
23.	46.
31.	166.
37.	201.
38.	166.
39.	213.
47.	371.
66.	251.
74.	264.
85.	218.
86.	219.
88.	264.
89.	265. f.
90. f.	267.
91. f.	267. 269. 322. 326.
92. f.	270.
93. ff.	270.
126.	371.

K.	W.
VII.	283.
XXI.	218. f.
105.	254.
106.	252.
116. f.	248. f. 250 f.
117.	251. f.
183.	183.
192.	184.
194.	184.
195.	185.
216.	290.

Digitized by

M. I.	W.
. 75.	. 382.
. 76.	. 388.
. 77.	. 393.
. 78.	. 415.
. 147.	. 335.
. 167.	. 401.
. 174.	. 151.
. 176.	. 301.
. 200.	. 156.
. 230.	. 177.
. 231.	. 178.
. 247.	. 157.
. 294.	. 217.
. 325.	. 408.
. 327.	. 410.
. 328.	. 412.
. 329.	. 412.
. 330.	. 413.
. 449.	. 337.
. 450.	. 340.
. 451.	. 341.
. 452.	. 342.
. 453.	. 343.
. 454.	. 345.
. 455.	. 346.
. 456.	. 344.
. 457.	. 346.
. 458.	. 349.
. 459.	. 353.
. 460.	. 362.
. 461.	. 367.
. 540.	. 97.
. 541.	. 98.
. 542.	. 97.
. 543.	. 99.
. 544.	. 99.
. 545.	. 100.
. 550.	. 100.
. 551.	. 101.
. 552.	. 102.
. 553.	. 102.
. 554.	. 103.
. 589.	. 104.
. 590.	. 105.
. 593.	. 378.
. 594.	. 400.
. 595.	. 390.

M. I.	W.
. 601.	. 381.
. 675.	. 105.
. 676.	. 106.
. 677.	. 106.
. 678.	. 107.
. 679.	. 108.
. 680.	. 109.
. 681.	. 109.
. 682.	. 111.
. 683.	. 113.
. 688.	. 371.
. 689.	. 371.
. 695.	. 372.
. 696.	. 373.
. 697.	. 373.
. 699.	. 374.
. 700.	. 374.
. 701.	. 114.
. 703.	. 115.
. 718.	. 116.
. 719.	. 116.
. 720.	. 116.
. 721.	. 117.
. 722.	. 117.
. 723.	. 117.
. 724.	. 118.
. 726.	. 119.
. 727.	. 119.
. 730.	. 120.
. 732.	. 121.
. 733.	. 121.
. 734.	. 122.
. 735.	. 123.
. 738.	. 124.
. 739.	. 124.
. 740.	. 124.
. 741.	. 125.
. 744.	. 126.
. 745.	. 126.
. 746.	. 126.
. 747.	. 127.
. 748.	. 128.
. 749.	. 129.
. 750.	. 129.
. 751.	. 130.
. 752.	. 130.
. 753.	. 131.

Digitized by Google

M. I.	W.
754.	131.
755.	131.
756.	132.
757.	132.
758.	133.
759.	133.
760.	134.
761.	134.
762.	134.
763.	134.
764.	135.
765.	135.
766.	135.
767.	136.
768.	136.
770.	136.
780.	291.
787.	291.
791.	331.
792.	332.
793.	333.
795.	168.
798.	168.
799.	169.
801.	287.
802.	287.
804.	42.
830.	210.
908.	289.
962.	49.
969.	375.
974.	55.
977.	376.
996.	138.
997.	3.

M II.	W.
11.	172.
12.	172.
13.	171.
14.	174.
17.	54.
21.	54.
26.	71.
117.	265.
118.	266.
119.	266.

M. II.	W.
120	61. 267.
121	269.
122	270.
177	302.
186	58.
187	58.
190	45.
206	60.
207	60.
208	61.
235	301.
236	302.
237	315.
246	203.
247	203.
248	203. f.
249	205.
251	206.
252	53.
253	208.
254	203. 210.
255	190.
267	218.
281	258.
289	259.
296	73.
312	190.
313	191.
314	190.
315	190.
316	191.
317	192.
318	193.
319	193.
320	193.
321	194.
322	195.
327	68.
328	69.
330	70.
331	196.
336	26.
337	26.
340	137.
342	138.
345	138.
346	73.

M. II.	W.
. 357.	. 139.
. 358.	. 139.
. 359.	. 139.
. 360.	. 140.
. 376.	. 220.
. 377.	. 220.
. 455.	. 210.
. 542.	. 159.
. 544.	. 160.
. 545.	. 160.
. 546.	. 161.
. 547.	. 161.
. 548.	. 159.
. 550.	. 164.
. 551.	. 164.
. 552.	. 163.
. 685.	. 369.
. 686.	. 369.
. 687.	. 369.
. 922.	. 63.
. 923.	. 64.
. 937.	. 135.
. 984.	. 32.
. 985.	. 34.

N.	W.
. 1. ff.	. 163.
. 18.	. 151. 163.
. 25.	. 37.
. 61.	. 167. 170.
. 71.	. 147.
. 86.	. 137.
. 87.	. 248.
. 118.	. 368.
. 119.	. 368.
. 136.	. 243. 246.

P.	W.
. 6.	. 197.
. 9.	. 301.
. 13. ff.	. 315.
. 14.	. 175.
. 15.	. 201.
. 24.	. 14.
. 25.	. 185.
. 26.	. 301.
. 27.	. 302.

P.	W.
. 40. f.	. 58.
. 45.	. 44.
. 46.	. 45.
. 58.	. 258. 265.
. 59.	. 265.
. 60. f.	. 60.
. 61. f.	. 61.
. 62. f.	. 62.
. 67. f.	. 66.
. 68.	. 67.
. 69.	. 326.
. 74.	. 268.
. 75	. 197.
. 81.	. 170.
. 88. ff.	. 301.
. 89. f.	. 14.
. 90. ff.	. 302.
. 92.	. 315.
. 93.	. 301.
. 98.	. 301.
. 101. ff.	. 201.
. 103. f.	. 203.
. 104. f.	. 203. f.
. 105. f.	. 205.
. 106.	. 206.
. 107. f.	. 53.
. 108.	. 54.
. 109. f.	. 208.
. 110. ff.	. 201. 210.
. 113. f.	. 189. f.
. 120. f.	. 213.
. 126. f.	. 218.
. 127.	. 218.
. 129.	. 46.
. 146.	. 258.
. 149.	. 258. 370.
. 150.	. 258.
. 151.	. 258.
. 155.	. 259.
. 157.	. 67.
. 165.	. 73.
. 166. f.	. 70. 161.
. 194.	. 190. f.
. 196.	. 190.
. 197.	. 191.
. 198. f.	. 192.
. 199.	. 55. f. 37.

Digitized by Google

P.	W.
. 200.	. 193.
. 201.	. 193. f.
. 202.	. 193.
. 208.	. 69.
. 210. f.	. 70.
. 211.	. 68.
. 214.	. 57. 70.
. 21 . f.	. 26.
. 220.	. 259.
. 222. *)	. 259.
. 223. f.	. 137. 259.
. 224	. 25.
. 226.	. 34. 91.
. 233.	. 91. 138.
. 234. f.	. 72. f. 74.
. 247.	. 157.
. 248. f.	. 139.
249.	. 139.
. 252.	. 139. f.
. 253.	. 140.
. 264.	. 46.
. 281.	. 196.
. 282.	. 220.
. 283.	. 220. 259.
. 288.	. 272.
. 326. f.	. 138.

Pr.	W.
. 7.	. 300.
. 8.	. 13.
. 9. f.	. 302.
. 10. f.	. 310.
. 12. f.	. 312.
. 13.	. 313.
. 15. f.	. 316.
. 18.	. 297.
. 34. ff.	. 302.
. 36.	. 297.
. 62.	. 389. 398.
. 63.	. 393. 395.
. 64. f.	. 389. 395.
. 71.	. 413.
. 75.	. 378.
. 83.	. 179.
. 90.	. 177.
. 91.	. 156.
. 100.	. 313.

Pr.	W.
. 101.	. 179.
. 102.	. 314.
. 166. f.	. 162.
. 173.	. 318.
. 177.	. 317.
. 183.	. 162.
. 205.	. 395. 398. f.
. 206.	. 396.
. 207. f.	. 397.

R.	W.
. IV.	. 208.
. VIII. f.	. 284.
. XI.	. 200.
. 12.	. 200.
. 13.	. 229.
. 19.	. 200.
. 20. f.	. 222.
. 21. f.	. 223. 261. 263.
. 23.	. 224.
. 24. f.	. 225.
. 25.	. 225.
. 27. ff.	. 225. 227.
. 31. f.	. 228.
. 32. f.	. 228.
. 33. f.	. 229.
. 33.	. 230.
. 42.	. 230.
. 43. ff.	. 230. 232.
. 46. f.	. 232. f.
. 48. f.	. 84.
. 49. ff.	. 85.
. 53. f.	. 86.
. 54. f.	. 87.
. 55. ff.	. 88.
. 56. ff.	. 89.
. 59. ff.	. 90.
. 61. ff.	. 90. 138.
. 63. f.	. 18.
. 64.	. 74. 83. 91.
. 86.	. 64.
. 119.	. 17.
. 124.	. 18.
. 153. f.	. 42. f.
. 174.	. 146.
. 191.	. 272. 276.
. 192.	. 272.

Digitized by Google

R.
. 193.
. 229.
. 281.
. 282. ff.
. 296. f.
. 297. f.
. 298. f.
. 301.
. 302.
. 311. f.
. 312. f.
. 313. f.

S. II.
. 308. ff.
. 310.
. 365. f.
. 479. ff.

S. III.
. §. 22.
. 292. ff.
. 293.
. 302.
. 427.
. 428.
. 429. f.
. 433.
. 485. *)

T.
. 13.
. 16. f.
. 17. f.
. 40.
. 50.
. 87.
. 91. f.
. 93.
. 95.
. 127.
. 128. f.
. 130.
. 131. f.
. 144. f.

W.
. 272.
. 91.
. 143.
. 141. 143. 143.
. 75. f.
. 76.
. 77. f.
. 17. 79.
. 17. 83.
. 81.
. 82.
. 82. 141.

W.
. 263.
. 262.
. 285.
. 4.

W.
. 234.
. 14. 16.
. 15.
. 198.
. 197.
. 35. 197.
. 36. 198.
. 205.
. 67.

W.
. 71.
. 58. 64. 66.
. 70. 72.
. 248.
. 260.
. 284.
. 314.
. 327.
. 280.
. 257.
. 257.
. 292. f.
. 293.
. 250. ff.

T.
. 154.
. 181.

U.
XXI.
XXXIII
XXXVII.
XLII. f.
13.
1 .. f.
15.
54.
80. f.
81. f.
82. f.
83.
84.
85. f.
86. f.
87.
113.
114.
137.
173.
175. f.
246.
252.
254.
257.
262.
263.
322.
351.
388.
391. f.
403.
440.
454.
457. f.
458. *)
459.
460.
461.
477.

W.
. 282.
. 142.

W.
. 219.
. 256.
. 257.
. 186.
. 210.
. 187. 205. 207.
. 187.
. 369.
. 159.
. 159. 161.
. 160.
. 160. f.
. 161.
. 164.
. 164.
. 165.
. 201.
. 209. 211.
. 270.
. 216.
. 221.
. 416.
. 416.
. 416.
. 166.
. 291.
. 291.
. 398.
. 261.
. 63.
. 63. f.
. 135.
. 146.
. 20.
. 20. 22.
. 19. 24.
. 31. 32.
. 32.
. 34.
91.

Digitized by Google

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern,

Im zweiten Bande.

Seite	792	Zeile	14 v. o.	ſtatt	höhſtes l. höchſtes
—	963	—	8 v. o.	—	Mach l. Macht
—	965	—	10 v. u.	—	beſondern l. beſondere
—	966	—	19 v. o.	—	der l. die
—	967	—	13 v. o.	—	hinter ſoll fehlt das Comma
—	967	—	18 v. o.	—	Anſatz l. Oberſatz
—	971	—	14 v. o.	—	Autöritas l. Autorität
—	974	—	4 v. o.	—	ſö l. ſo.

Im dritten Bande.

Seite	46	Zeile	9 v. o.	ſtatt	ihrer l. ihrem
—	48	—	6 v. u.	hinter	Würdigkeit ſtreiche man das Comma weg.
—	78	—	2 v. o.	hinter	es fehlt ein
—	105	—	19 v. o.	ſtatt	ausgelöſet l. aufgelöſet
—	165	—	15 v. u.	hinter	die fehlt philoſophiſchen
—	182	—	11 v. u.	ſtatt	Rothmanns l. Rathmanns
—	184	—	14 v. o.	hinter	*herus* fehlt das Zuſchlieſsungszeichen der Parenthoſe.

Digitized by Google

Seite	249	Zeile	17 v. o.	ſtatt	gahört l. gehört
—	250	—	12 v. o.	—	N l. K
—	282	—	11 v. o.	—	137 l. 237
—	297	—	15 v. o.	—	ſchönem l. ſchönen
—	347	—	9 v. o.	—	493 l. 403
—	353	—	14 v. u.	—	341 l. 351
—	360	—	8 v. u.	—	456 l. 356
—	408	—	15 v. u.	—	375 l. 325.

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

III. BD. II. ABTHEIL.

Digitized by Google

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

III. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1801.

Digitized by Google

Digitized by Google

Imperativ.

Gebot und Verbot, *imperativus*, *praeceptum*, *imperatif*, *précepte*. Objectives (d. i. nicht in der beſondern Beſchaffenheit deſſen, für welchen es gültig iſt, gegründetes) Geſetz der Freiheit. Ein Geſetz der Freiheit, und folglich der Imperativ, unterſcheidet ſich darin von einem Natúrgeſetze, daſs dieſes ſagt, was geſchieht, dahingegen das Geſetz der Freiheit vorſchreibt, was vielleicht nie geſchieht (C. 830). In G. 37. unterſcheidet Kant noch zwiſchen Gebot und Imperativ ſo, daſs er zwar unter beiden Ausdrücken objective Geſetze der Freiheit, aber unter Gebot die Vorſtellung eines ſolchen objectiven Princips, ſofern es für den Willen (der auch anderer Begehrungen fähig iſt) nöthigend iſt, ſelbſt, unter Imperativ aber bloſs die Formel eines ſolchen Gebots verſteht (M. II, 49.).

2. Ein jedes Ding wirkt nach Geſetzen, ein vernünftiges Weſen aber kann ſich die Geſetze vorſtellen, nach welchen es wirkt. Solche Geſetze, die man ſich vorſtellt, wenn man darnach wirkt, heiſsen Principien. Das Vermögen aber, nach Principien zu wirken, heiſst ein Wille. Folglich iſt Vernunft, in ſo fern ſie Handlungen nach Vorſtellung der Geſetze dieſer Handlungen oder nach Principien (Grundſätzen) möglich macht (praktiſch iſt) und Wille einerlei. Die praktiſche Vernunft iſt

Digitized by Google

nehmlich jederzeit ein Wille, aber der Wille iſt nicht jederzeit praktiſche Vernunft, indem der Wille eigentlich für ſich keinen Beſtimmungsgrund hat; ſondern ſein Beſtimmungsgrund liegt entweder im Geſetze der Vernunft, und dann iſt er mit praktiſcher Vernunft einerlei, die nichts anders iſt, als das Vermögen, nach dem Geſetze der Vernunft zu wollen, oder in Principien (Maximen, Handlungsregeln), die bloſs die Befriedigung ſinnlicher Antriebe zum Zweck haben (in welchem Falle der Wille mit pragmatiſcher Vernunft, d. i. der, die bloſs Nutzen zum Zweck hat, oder gar mit einer bloſs ſinnlichen Anreizen dienenden Vernunft einerlei iſt) (K. V.). Iſt der Wille an ſich völlig der Vernunft gemäſs, d. h. wirkt das Vermögen nach Principien zu handeln ſo, daſs für daſſelbe gar keine Beſtimmungsgründe da ſind, nach andern, als nach Vernunftprincipien zu handeln, ſo iſt er ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft für gut erkennt (zu wollen, was das Geſetz ſagt); iſt der Wille an ſich nicht völlig der Vernunft gemäſs, d. h. wirkt das Vermögen nach Principien zu handeln auch wohl ſo, daſs für daſſelbe Beſtimmungsgründe da ſind, die nicht in der Vernunft liegen, z. B. nach Principien der Sinnlichkeit, ſo iſt der Wille der Vernunft nicht nothwendig folgſam, ſondern die Vernunft muſs, wenn er folgſam ſeyn ſoll, den Willen gegen jene ihr fremden und entgegenſtehenden Beſtimmungsgründe beſtimmen. Eine ſolche Beſtimmung des Willens heiſst Nöthigung. Das Geſetz aber, welches den Willen durch Nöthigung beſtimmt, heiſst ein Gebot, und die Formel, durch welche ein ſolches Gebot ausgedrückt wird, ein Imperativ (G. 36. M. II, 43. K. XIX.).

3. Alle Imperativen enthalten ein Sollen, z. B. du ſollſt mäſsig ſeyn, du ſollſt arbeitſam ſeyn, du ſollſt nicht ſtehlen. Sie zeigen aber dadurch an, daſs das Geſetz der Vernunft, welches allein nothwendig und jeden Willen beſtimmen ſollte, und

Digitized by Google

darum objectiv heifst, zu dem Willen des Subjects in dem Verhältniſſe ſteht, daſs dieſer, als der Wille eines beſondern Subjects (Individuums), ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit nach nicht nothwendig durch das Geſetz beſtimmt wird; welches Verhältniſs, daſs das Geſetz gegen die andern Beſtimmungsgründe des Willens gebietet, man eben die Nöthigung des Willens durch die Vernunft nennt. Die Imperativen drücken aus, daſs etwas zu thun oder zu unterlaſſen gut ſeyn würde, und daſs ſie das einem Willen ſagen, der nicht immer darum etwas will, weil die Vernunft ihm vorſtellt, daſs es zu thun oder zu unterlaſſen gut ſei. Dies kann aus zweierlei Urſachen der Fall ſeyn. Entweder weifs das handelnde Subject nicht, daſs die Handlung gut iſt. Da nun aber der Imperativ in ſeiner eignen Vernunft liegt, ſo kann es bloſs nicht wiſſen, daſs der gegebene Fall unter dieſen Imperativ gehört. Dann befolgt das Subject aus Unwiſſenheit den Imperativ nicht. Wer da weifs Gutes zu thun, und thuts nicht, der ſündigt; aber nicht, wer es nicht weifs. Oder das Subject weifs es, aber ſeine Maximen oder Handlungsregeln (ſubjectiven Grundſätze) ſind den objectiven Grundſätzen (Principien der praktiſchen Vernunft, d. i. den Geſetzen, nach welchen jedes vernünftige Weſen handeln ſollte) zuwider. So weifs ein Kind, daſs es Unrecht thut, wenn es etwas thut, was ſeine Eltern verboten haben; aber es hat neben der Maxime, ſeinen Eltern zu gehorchen, auch die, zu thun, was ihm angenehm iſt; und es handelt nun, wenn es ungehorſam iſt, nach der Maxime, die letztere Maxime (der Sinnlichkeit) der erſtern Maxime (der praktiſchen Vernunft) vorzuziehen (G. 40. M. II, 54. P. 56. f.). Gut heifst hier aber nicht, daſs es angenehm ſei, ſo zu handeln; auch nicht, daſs es pragmatiſch gut oder nützlich (wozu gut) ſei; ſondern daſs es praktiſch gut oder ſittlich gut (an ſich gut) ſei, d. h. bloſs vermittelſt der Vorſtellung der Vernunft, bloſs darum, weil es die

Vernunft durch ihr Gesetz vorschreibt, Zweck des Willens seyn solle (G. 37. f. M II, 50.), s. Angenehm und Gutes.

4. Ein vollkommen guter Wille, wie z. B. der göttliche gedacht werden muss, kann nicht so vorgestellt werden, als werde er auch zu gesetzmässigen Handlungen durch das Gesetz genöthigt, weil er so beschaffen ist, dass er von selbst nichts anders will, als was das Gesetz sagt. Daher gelten für einen göttlichen und überhaupt für einen heiligen, d. i. der gar keine andern Bestimmungsgründe hat, als das Gesetz, weder Gebote noch Verbote, und also keine Imperativen. Das Sollen ist hier am unrechten Ort, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetze einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnifs objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens (z. B. des menschlichen Willens) auszudrucken (G. 9 M. II, 51.).

5. Eine Vorschrift oder Maxime kann entweder wozu dienen, oder sie kann an sich gut seyn, das ist, durch die Vernunft zum Zweck des Willens gemacht werden, ohne dass sie selbst weiter einen Zweck hat. Die letztere ist nur ein Imperativ in eigentlicher Bedeutung. Allein die erstere ist doch objectiv für jedes Subject, welches den Zweck hat, wozu sie dienen soll, und in dieser Rücksicht nennt Kant auch solche Vorschriften Imperativen, ob sie es wohl nur in uneigentlicher Bedeutung des Worts sind. Denn sie enthalten eigentlich kein Sollen, sondern geben nur Rath, wie man am besten seinen Zweck erreichen könne, oder wie man am besten etwas bewirken könne. Sie enthalten also eine Nöthigung unter Voraussetzung einer gewissen Bedingung, nehmlich dass man einen gewissen Zweck habe, s. Bedingter Imperativ.

Digitized by Google

6. Weil nun jedes praktiſche (den Willen beſtimmende) Geſetz eine mögliche Handlung als (wozu, oder an ſich) gut und darum für ein Subject, welches durch Vernunft (nicht durch bloſſe ſinnliche Anreize) zum Wollen beſtimmt werden kann, als (bedingt, oder unbedingt) nothwendig vorſtellt; ſo ſind alle Imperativen Formeln der Beſtimmung der Handlung, die nach dem Princip eines in irgend einer Art (nehmlich wozu oder an ſich) guten Willens nothwendig iſt (G. 39. f.).

7. Noch giebt Kant folgende zwei Erklärungen des Imperativs:

a. er iſt eine praktiſche Regel, an die, als Bedingung, der Wille jedes vernünftigen Weſens nothwendig gebunden iſt (G. 87). Eine praktiſche Regel iſt aber die Vorſtellung einer Bedingung, nach welcher eine Handlung geſchehen kann. An dieſe Bedingung iſt der Wille nothwendig gebunden, heiſst, ſie ſagt aus, daſs etwas geſchehen ſoll. Folglich iſt dieſe Erklärung mit der in 1., er ſey ein objectives Geſetz der Freiheit (eine allgemeine praktiſche Regel), welches ſagt, was geſchehen ſoll (an das der Wille jedes vernünftigen Weſens nothwendig gebunden iſt), einerlei.

b. er iſt eine praktiſche Regel, wodurch die an ſich (ſubjectiv) zufällige Handlung nothwendig gemacht wird (K. XX.). Er unterſcheidet ſich nehmlich dadurch von einem praktiſchen Geſetze, daſs dieſes zwar auch die Nothwendigkeit der Handlung vorſtellt, aber ohne Unterſchied für jedes Subject, es mag nun daſſelbe auch die Handlung an ſich ſelbſt (ſubjectiv) nothwendig finden, wie z. B. ein heiliges Weſen (Gott), oder zufällig, wie ein ſinnliches Weſen (der Menſch). Der Imperativ aber ſtellt die Handlung

bloſs für ein ſinnliches Weſen, für welches die Handlung an ſich zufallig iſt, d. i. wegen eines andern Beſtimmungsgrundes auch wohl nicht geſchehen kann, als nothwendig vor (ſ. 3. u. 4.).

8. Nachdem, was in 5. geſagt worden iſt, giebt es mehrere Arten von Imperativen, welche ich hier in alphabetiſcher Ordnung erklären will. Von einem jeden ſolchen Imperativ iſt die Frage, wie iſt er möglich? Dieſe Frage fordert nicht die Erklärung, wie man ſich die Vollziehung der Handlung denken könne, welche der Imperativ vorſchreibt, ſondern, wie es möglich ſey, daſs ein ſolcher Imperativ unſern Willen beſtimmen oder praktiſch ſeyn könne (G. 44.).

9. Allgemeiner Imperativ der Pflicht, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

10. Apodiktiſcher Imperativ (*imperativus apodicticus*), derjenige Imperativ, welcher ſagt, daſs die Handlung zu irgend einer objectiv nothwendigen Abſicht gut ſei (G. 40.). Nun kann es aber keine objectiv nothwendige Abſicht, d. i. ſolche, die Jedermann haben ſollte, geben, als die, das Geſetz (den Imperativ ſelbſt) zu erfüllen; folglich iſt ein apodiktiſcher Imperativ derjenige, welcher gebietet, ſo zu handeln, wie Jedermann handeln ſollte, oder das Geſetz (den Imperativ ſelbſt) zu erfüllen. Dieſer Imperativ iſt alſo, dem Inhalt nach, mit dem kategoriſchen Imperativ einerlei; denn dieſer gebietet ohne alle Abſicht, der apodiktiſche Imperativ aber macht ſich ſelbſt zur objectiv nothwendigen Abſicht, welches identiſch oder einerlei iſt (G. 40.).

11. Aſſertoriſcher Imperativ, derjenige Imperativ, welcher ſagt, daſs die Handlung zu irgend einer wirklichen Abſicht gut ſey (G. 40.), ſ. Geſchicklichkeit, 6. ff.

Digitized by Google

12. Bedingter, hypothetiſcher Imperativ, Imperativ der Geſchicklichkeit, Regel der Geſchicklichkeit, Vorſchrift der Geſchicklichkeit (*imperativus hypotheticus*), derjenige Imperativ, welcher nicht den Willen ſchlechthin als Willen, ſondern nur in Anſehung einer begehrten Wirkung beſtimmt (P. 37.). Alle Imperativen gebieten nehmlich entweder hypothetiſch (bedingt) oder kategoriſch (unbedingt). Ein Imperativ gebietet hypothetiſch, wenn er die Handlung bloſs unter der Vorausſetzung als nothwendig vorſtellt, wenn man das will, wozu die Handlung als Mittel dient, z. B. willſt du nicht deine Geſundheit ſchwächen, ſo lebe mäſsig, iſt ein hypothetiſcher Imperativ, weil hier eine Bedingung, auf griechiſch Hypotheſis, iſt, unter welcher die Handlungsregel (die Maxime oder der Imperativ) zu befolgen allein möglich iſt (G. 39. M. II, 52.). Folglich iſt der Imperativ bedingt oder hypothetiſch, wenn er die Handlung als irgend wozu gut, und nicht als bloſs an ſich ſelbſt gut, gebietet. Die Handlung iſt dann das Mittel zu dem, wozu ſie gut iſt, oder zu ihrem Zweck. Ein mäſsiges Leben iſt allerdings ein Mittel, ſeine Geſundheit zu erhalten; dazu iſt alſo die Unterlaſſung einer ſolchen Befriedigung der Naturtriebe, welche nach und nach die Organe zerſtört und die Geſundheit untergräbt, gut. Eben darum iſt nun der Imperativ, ſey mäſsig, damit du deine Geſundheit nicht zerſtöreſt, ſondern erhalteſt, ein hypothetiſcher Imperativ (G. 39. M. II, 53.). Ein ſolcher Imperativ beſtimmt alſo das vernünftige Weſen zum Handeln, bloſs als wirkende Urſache, bloſs in Anſehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derſelben. Saget Jemanden, daſs er in der Jugend arbeiten und ſparen müſſe, um im Alter nicht zu darben; ſo iſt das eine richtige und zugleich wichtige praktiſche Vorſchrift des Willens (Imperativ). Man ſieht aber leicht, daſs der Wille hier auf etwas anderes verwieſen werde, und daſs

man vorausſetzt, daſs er es begehre. Dieſes Begehren aber muſs man ihm, dem Thater ſelbſt, überlaſſen, und es ſtehet dahin, ob er nicht noch andere Hülfsquellen, auſser ſeinem ſelbſterworbenen Vermögen, vorherſehe, oder ob er etwa nicht hoffe alt zu werden, oder etwa im Fall der Noth ſich denkt ſchlecht zu behelfen (P. 37.).

Die Abſicht aber, wozu die Handlung, welche der Imperativ vorſchreibt, gut iſt, kann bloſs möglich, ſie kann aber auch wirklich ſeyn. Die Abſicht iſt bloſs möglich, wenn ich ſie haben kann, oder auch nicht. Es iſt möglich, daſs Jemand etwas ausrechnen will; die Regel, nach welcher er dieſes machen muſs, iſt alſo ein Imperativ, der bloſs eine Handlung zu einer möglichen Abſicht vorſchreibt. Geſetzt aber, es gebe gewiſſe Abſichten, die alle Menſchen, vermöge ihrer menſchlichen Natur, wirklich haben, ſo fordert der Imperativ, der uns vorſchreibt, was zu thun ſei, um dieſe Abſicht zu erreichen, Handlungen, welche zu einer wirklichen Abſicht gut ſind. Ein hypothetiſcher Imperativ, welcher Handlungen vorſchreibt, die zu einer möglichen Abſicht gut ſind, iſt ein problematiſch-praktiſches Princip, d. i. es kommt auf uns an, ob wir ihm gehorchen wollen, wir haben es nehmlich nur bloſs dann nöthig, wenn wir den Zweck wollen, wozu die Handlung, die der Imperativ vorſchreibt, gut iſt. Wer nichts ausrechnen will, der braucht auch die Regeln nicht zu befolgen, welche vorſchreiben, wie man es auszurechnen habe. Ein hypothetiſcher Imperativ, welcher Handlungen vorſchreibt, die zu einer wirklichen Abſicht gut ſind, iſt ein aſſertoriſch-praktiſches Princip, d. i. wir gehorchen einem ſolchen Princip wirklich, weil wir wirklich die Abſicht haben, wozu es uns die Handlung als Mittel vorſchreibt; denn wer ernſtlich die Abſicht hat, der will auch das Mittel und wendet es wirklich an (G. 40. M. II, 55.), ſ. Geſchicklichkeit, 3. ff.

Digitized by Google

Die Möglichkeit des bedingten Imperativs, oder Imperativs der Geschicklichkeit, bedarf keiner Erörterung; es ist nicht nöthig, erst noch zu zeigen, wie eine Vorschrift, welche mir sagt, was ich zu thun habe, um eine gewisse Aufgabe zu lösen, den Willen bestimmen könne, so zu handeln, als die Vorschrift es angiebt, oder die Vorschrift zu befolgen. Denn wer den Zweck will, der will auch die Mittel, diesen Zweck zu erreichen. Er müsste sonst entweder keine Vernunft haben, oder das Mittel müsste zur Erreichung des Zwecks nicht unentbehrlich nothwendig seyn, oder er müsste es nicht in seiner Gewalt haben. Ein solcher Imperativ ist folglich ein analytischer Satz. Ein analytischer Satz ist ein solcher, dessen Prädicat schon im Subject liegt. Er ist aber nur analytisch in Ansehung des Wollens. Wenn ich wirklich etwas will, das nur als Wirkung meiner Handlung möglich ist, welches der Zweck meiner Handlung heisst, so will ich damit auch die Handlung, durch welche der Zweck allein möglich ist. Was ein hypothetischer Imperativ enthalten werde, das kann ich ohne seine Bedingung nicht wissen, denn weiss ich den Zweck nicht, so kann ich auch die Mittel zum Zweck nicht wissen. Denn die Bedingung des hypothetischen Imperativs ist der Zweck dessen, was er gebietet, oder den zu erreichen der hypothetische Imperativ das Mittel vorschreibt. Wenn ich nun nicht den Zweck weiss, den Jemand hat, so kann ich auch nicht das Mittel sagen, wodurch er seinen Zweck erreichen werde, also den hypothetischen Imperativ nicht angeben, welcher eben dieses Mittel vorschreibt (G. 51. M. II, 66.).

Wenn die hypothetischen Imperativen den Willen bestimmen, oder machen sollen, dass man sie befolget, so müssen sie in so fern empirisch, und können dann keine praktischen Gesetze, seyn. Das heisst, alle solche Handlungsregeln haben in so fern ihren Grund in der Erfahrung, als

Digitized by Google

ich ohne Erfahrung nicht wiſſen kann, ob ich den Gegenſtand (die Hypotheſis), welchen wirklich zu machen der Imperativ lehrt, auch wollen werde. Was ſich aber auf Erfahrung gründet, kann nicht für den Willen jedes vernünftigen Weſens gelten, oder kein praktiſches Geſetz ſeyn (M. II, 183. P. 38.)

Kant beweiſet dieſe Behauptung ſehr einleuchtend alſo. Wenn ein Gegenſtand, z. B. im Alter nicht zu darben, mich veranlaſſen ſoll, mir eine ſolche Regel für meine Handlungen zu machen, z. B. ich will in der Jugend arbeiten und ſparen, daſs wenn ich nach dieſer Regel handle, ich den Gegenſtand dadurch erlange, ſo muſs ich doch eine Begierde nach dieſem Gegenſtande haben. Denn iſt es mir indifferent oder gleichgültig, ob ich im Alter darbe oder nicht, oder wäre mir der Gegenſtand etwa gar zuwider, wirkte die Vorſtellung deſſelben Unluſt in mir, ſo daſs ich ihn verabſcheue, ſo werde ich mir auch keine ſolche Handlungsregel machen. Soll aber eine Begierde nach dem Gegenſtande in mir entſtehen, ſo muſs ich mir dieſen Gegenſtand vorſtellen, und dieſe Vorſtellung muſs auf mein Begehrungsvermögen wirken, ſo daſs ich dadurch beſtimmt werde, den Gegenſtand wirklich zu machen, oder ihn zu erlangen. Dieſer Einfluſs der Vorſtellung eines Gegenſtandes auf mein Begehrungsvermögen heiſst die Luſt an demſelben. Die Vorſtellung, im Alter zu darben, muſs ſo beſchaffen ſeyn, daſs Unluſt in mir entſtehet, wenn ich daran denke, und Luſt, wenn ich das Gegentheil mir vorſtelle. Dadurch muſs die Begierde entſtehen, das letztere zu bewirken. Nun kann ich aber nicht eher von einer Luſt oder Unluſt, welche das Daſeyn eines Gegenſtandes mir verurſacht, etwas wiſſen, als wenn ich ſelbſt dieſe Luſt oder Unluſt einmal gefühlt, oder wahrgenommen habe, daſs ſie Andere empfanden. Das heiſst aber, ich muſs ſie

Digitized by Google

aus Erfahrung kennen. Folglich kann ich keine Luſt oder Unluſt *a priori* kennen, und von keinem Gegenſtande *a priori*, d. i. ohne Erfahrung, wiſſen, ob er Luſt oder Unluſt machen werde. Soll alſo eine ſolche Handlungsregel meinen Willen beſtimmen, die auf die Erlangung eines Gegenſtandes gerichtet iſt, ſo muſs ich Luſt an dem Gegenſtande durch die Erfahrung haben, folglich die Beſtimmung meines Willens durch die Handlungsregel, d. i. dieſe Regel, als ſolche, empiriſch ſeyn. Ein ſolcher Gegenſtand heiſst die Materie des Begehrungsvermögens, und eine ſolche Regel ein materiales Princip. Folglich ſind alle materialen Principien empiriſch und alſo keine allgemeinen uud nothwendigen Regeln, d. i. praktiſchen Geſetze (M. II, 184. 185. P. 38. ff.).

Das Uebrige findet man im Artikel Geſchicklichkeit, 8. u. Expoſition, 23. 27.

13. Categoriſcher Imperativ, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

14. Imperativ der Geſchicklichkeit, ſ. Imperativ, bedingter, u. Geſchicklichkeit, 3. ff.

15. Imperativ der Pflicht, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

16. Imperativ der Klugheit, ſ. Geſchicklichkeit, 6. 9. u. Gebot, 3.

17. Imperativ der Sittlichkeit, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

18. Hypothetiſcher Imperativ, ſ. Imperativ, bedingter.

19. Kategoriſcher Imperativ, allge

meiner Imperativ der Pflicht, Imperativ der Sittlichkeit, moraliſcher Imperativ, Gebot der Sittlichkeit, praktiſcher Imperativ, Princip aller Pflichten, unbedingter Imperativ (*imperativus categoricus*), ein Imperativ, welcher ſo gebietet, daſs er die Handlung, welche er gebietet, ohne alle andere Vorausſezung, ohne alle Beziehung derſelben auf einen andern Zweck, als nothwendig vorſtellt; und zwar als objectiv nothwendig, nicht weil ein Grund dazu in dem einzelnen Subject läge, ſondern als eine ſolche Handlung, die für jedes vernünftige Weſen nothwendig iſt (G. 39. M. II, 52.). Wird die Handlung, die der Imperativ gebietet, als an ſich ſelbſt, nicht als wozu anders gut vorgeſtellt, ſo iſt der Imperativ kategoriſch oder ohne alle Bedingung (unbedingt), und das Princip eines an ſich guten Willens (G. 40, M. II, 53.). Der kategoriſche Imperativ erklärt alſo die Handlung, die er gebietet, ohne irgend eine Beziehung derſelben auf eine auſser ihr liegende, durch ſie zu erreichende, Abſicht, die er etwa der Handlung als Bedingung derſelben zum Grunde legte, für gut, und gebietet ſie alſo unmittelbar. Da nun hier die Abſicht wegfällt, ſo iſt es nothwendig, dem Imperativ zu gehorchen, wenn es einen ſolchen giebt, oder er gebietet als ein apodiktiſch-praktiſches Princip (G. 40. M. II, 55.). Er betrifft nicht die Materie (den Inhalt oder Zweck) der Handlung und das, was aus ihr folgt, ſondern die Form (die Geſinnung, aus welcher ſie geſchieht) und das Princip (den Beſtimmungsgrund des Willens), woraus ſie ſelbſt folgt; und das Weſentlich-Gute der Handlung aus dieſem Princip beſteht in der Geſinnung, der Erfolg mag ſeyn, welcher er wolle (G. 43. M. II, 58.).

Wie aber der kategoriſche Imperativ uns zum Wollen, oder zur Befolgung deſſen, was er gebietet, beſtimmen könne, da er gar keinen auſser

Digitized by Google

ihm liegenden Zweck hat, oder nicht wozu gebietet, das zu zeigen hat grofse Schwierigkeiten, und bedarf einer Erörterung. Dafs es einen solchen Imperativ der Sittlichkeit gebe, kann nicht einmal durch ein Beifpiel ausgemacht werden, denn er kann der Handlung nach von dem Imperativ der Klugheit nicht unterfchieden werden. Z. B. wenn es heifst: du follft nichts betrüglich, oder mit der Abficht, es nicht zu halten, verfprechen; fo kann dies ein blofser Rath (Imperativ der Klugheit) zur Vermeidung irgend eines Uebels feyn. Es foll etwa fo viel heifsen, als, haft du den Zweck, dich nicht um den Credit bei deinen Verfprechungen zu bringen, fo mufst du nicht lügenhaft verfprechen. Soll es aber ein Imperativ der Sittlichkeit (Pflichtgebot, moralifch-praktifches Gefetz (R. XXI.)) feyn, der kategorifch oder ohne alle Bedingung gebietet, fo wird kein Zweck dabei gedacht, fondern es heifst blofs: du follft nicht betrüglich verfprechen; es mag uns übrigens in einzelnen Fällen nützlich oder fchädlich, angenehm oder unangenehm feyn. Es ift nun die Frage: wie ift ein kategorifcher Imperativ möglich? oder, wie kann ein Gebot unfern Willen beftimmen, von dem ich nicht fagen kann, wer den Zweck will, der will auch die Mittel, weil ein kategorifcher Imperativ fich eben dadurch von einem hypothetifchen Imperativ unterfcheidet, dafs er ohne einen vorauszufetzenden Zweck gebietet. Man könnte freilich fehr leicht zeigen, dafs ein folcher Imperativ möglich fei, wenn man ein Beifpiel von einer folchen Willensbeftimmung geben könnte; denn dann wäre ein folcher Imperativ wirklich, was aber wirklich ift, das mufs auch möglich feyn, ob man gleich darum noch nicht einfieht, wie er möglich ift, oder worauf feine Möglichkeit beruhet. Nun kann man aber durch kein Beifpiel mit Gewifsheit darthun,, dafs fchon Jemandes Wille durch einen folchen Imperativ,

Digitized by Google

ohne alle andere Triebfedern, alſo bloſs durchs Geſetz beſtimmt worden ſei. Es iſt immer möglich, daſs insgeheim Furcht vor Beſchämung, vielleicht auch dunkele Beſorgniſs anderer Gefahren, Einfluſs auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtſeyn einer Urſache durch Erfahrung beweiſen, da dieſe nichts weiter lehrt, als daſs wir die Urſache nicht wahrnehmen, woraus aber nicht folgt, daſs darum auch keine vorhanden ſei. Auf ſolchen Fall würde aber der ſogenannte moraliſche Imperativ, der als ein ſolcher kategoriſch (unbedingt) erſcheint, in der That nur eine pragmatiſche (Klugheits-) Vorſchrift ſeyn. Das heiſst, dieſer Imperativ würde uns auf unſern Vortheil aufmerkſam machen, und bloſs lehren, dieſen unſern Nutzen in Acht zu nehmen (G. 48. f. M. II, 62.).

Da alſo nicht durch die Erfahrung ausgemacht werden kann, ob es einen ſolchen kategoriſchen Imperativ gebe; ſo muſs die Möglichkeit deſſelben gänzlich *a priori* unterſucht werden. Das iſt, wir müſſen durch bloſse Vernunft unterſuchen, wie ein unbedingt gebietendes Gebot den Willen beſtimmen könne; weil uns die Erfahrung hier nicht zu Hülfe kommt, ſondern uns gänzlich verläſst. So viel iſt indeſſen vorläufig einzuſehen, daſs der kategoriſche Imperativ

a. allein als ein praktiſches Geſetz lautet, d. i. daſs er allein als eine ſolche Regel lautet, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit habe. Soll es alſo wirklich ein Sitten- oder Moral-Geſetz geben, und iſt die Sittlichkeit nicht ein bloſses Hirngeſpinſt, ſo muſs es auch einen kategoriſchen Imperativ geben, oder ein Gebot, das ohne alle Bedingung gebietet. Die übrigen Imperativen, der der Geſchicklichkeit oder der problematiſche und der der Klugheit oder der aſſertoriſche können Principien

des Willens heifsen, oder Grundſätze, die man ſich vorſtellen muſs, wenn man ſeine Handlungen darnach einrichten will. Aber ſie können nicht Geſetze heifsen. Denn Geſetze ſind Principien, die Jedermanns Willen beſtimmen ſollen, oder allgemeine und nothwendige Principien. Dies iſt aber bei den übrigen Imperativen nicht der Fall. Denn bei dieſen iſt eine Abſicht, welche beliebig iſt, oder welche man haben kann und auch nicht. Folglich iſt es nicht nothwendig, nach dieſen Imperativen zu handeln. Wir können auch von einem ſolchen Imperativ oder einer ſolchen Vorſchrift jederzeit loskommen, wenn wir nur die Abſicht aufgeben, zu der er gebietet. Ein kategoriſcher Imperativ oder unbedingtes Gebot aber gebietet, ohne daſs eine Abſicht vorhergehet, und ſtellt es alſo nicht in das Belieben des Willens, das Gebot zu befolgen oder nicht. Folglich giebt es entweder gar keine Moralgeſetze, oder die Formel derſelben iſt ein kategoriſcher Imperativ; denn dieſer drückt allein diejenige Nothwendigkeit aus, die zu einem Geſetze erfordert wird (G. 49. f. M. II, 63.). Es iſt ferner vorläufig einzuſehen, daſs der kategoriſche Imperativ

b. ein ſynthetiſch-praktiſcher Satz *a priori* iſt. D. h. daſs wir das wollen, was er gebietet, das kann nicht in irgend etwas anderm liegen, wovon vorausgeſetzt wird, daſs wir es wollen. Sondern ich verknüpfe, wenn ein ſolcher kategoriſcher Satz meinen Willen beſtimmen ſoll, das Wollen deſſen, was er gebietet, oder die gebotene That, mit meinem Willen, und zwar gänzlich *a priori*, d. i. unabhängig von aller Erfahrung von Nutzen oder Schaden, Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, als nothwendig. Der kategoriſche Imperativ ſoll mich, ohne alle vor ihm hergehende Abſicht, ſelbſt gegen mein Vergnügen und meinen Nutzen, zu ei-

Digitized

ner Handlung beſtimmen, und ich ſoll es ſogar für nothwendig erkennen, ihn zu befolgen, ohne daſs ich das Wollen, wie bei dem hypothetiſchen Imperativ, von einem Zweck ableite. So viel ſehe ich ein, ich muſs dann über alle Bewegurſachen, die von meinem Vergnügen oder Nutzen hergenommen ſind, völlig Herr ſeyn, und meinen Willen dagegen beſtimmen können. Aber wie ein ſolches Geſetz für ein vernünftiges Weſen möglich ſeyn könne, das iſt die Frage; das heiſst, es kömmt hier darauf an, zu zeigen: wie ein ſynthetiſch-praktiſcher Satz möglich ſei? Dieſe Unterſuchung hat aber viel Schwierigkeit (G. 50. M. II, 64.).

Jetzt ſoll nun zuerſt unterſucht werden: ob nicht der bloſse Begriff des kategoriſchen Imperativs auch die Formel deſſelben angebe, d. i. ob wir nicht aus dem, was ein kategoriſcher Imperativ, wie wir bisher unterſucht haben, iſt, auch den Satz finden können, der allein ein ſolcher kategoriſcher Imperativ ſeyn kann. Sodann wollen wir zweitens die Möglichkeit eines ſolchen kategoriſchen Imperativs unterſuchen; denn wenn wir gleich wiſſen, wie ein ſolches abſolutes Gebot lautet, ſo läſst ſich daraus doch noch nicht einſehen, warum es unſern Willen beſtimmen ſolle, oder warum wir darnach handeln oder es befolgen ſollen (G. 51. M. II, 65.).

A. Was ein kategoriſcher Imperativ enthalten werde, das kann ich wiſſen, ohne eine Bedingung, ohne einen Zweck zu wiſſen. Denn er heiſst ja eben darum kategoriſcher (unbedingter) Imperativ, weil er ohne alle Bedingung gebietet. Da er nun auf keine Bedingung eingeſchränkt iſt, ſo enthält er nichts, als

a. das, was ihn zum Geſetze macht, nehm-

lich die Allgemeinheit, oder dafs er für Jedermann gelte;

β. dafs die Maxime, nach diesem Gesetze zu handeln, nothwendig sey (G. 51. f. M. II, 65.).

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, es kann mehrere Sittengesetze geben, aber das, was sie zu Sittengesetzen für sinnliche Wesen, oder zu Geboten macht, ist das kategorisch Gebietende, und dieses kann nur in einem einzigen Satze ganz rein enthalten seyn. Dieser Satz heifst:

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dafs sie ein allgemeines Gesetz werde.

Dieser Satz enthält nehmlich:

1. dafs ich bei jeder Handlung nicht etwa die Wahl unter mehrern Maximen habe, sondern nur nach Einer Maxime handele; dies ist die Nothwendigkeit der Maxime, das eine Kennzeichen des Gesetzes. Diese Nothwendigkeit ergiebt sich aber

2. aus der Allgemeinheit der Maxime. Es mufs nehmlich eine solche Maxime seyn, in der mein Wille mit eingeschlossen seyn kann, dafs sie allgemeines Gesetz werde, d. i. die Allgemeinheit mufs die Maxime bestimmen und die Ursach seyn, dafs ich sie zu meiner Maxime mache (G. 52. M. II, 67.).

Es soll nun gezeigt werden: was dieses Princip aller Pflichten oder dieser Grundsatz, nach welchem man alle Pflichten bestimmen, oder entscheiden kann, ob etwas Pflicht oder nicht, oder gar der Pflicht zuwider sei, sagen wolle.

Digitized by Google

Wir laſſen es übrigens noch unentſchieden, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff, ein bloſses Hirngeſpinſt ſei, oder ob der Menſch wirklich Pflichten zu erfüllen und aus Pflicht zu handeln habe. Denn dies iſt, wie geſagt, das Zweite, was wir unterſuchen wollen (G. 52. M. II, 68.).

Natur, im allgemeinſten Verſtande des Worts, iſt die Allgemeinheit des Geſetzes, nach welchem Wirkungen geſchehen. Wenn ich z. B. ſage, die Natur der Harze iſt, daſs ſie ſich im Waſſer nicht auflöſen, aber im Feuer verbrennen, ſo heiſst das: die angegebene Wirkung des Waſſers und Feuers auf die Harze iſt ganz allgemein, ohne alle Ausnahme; oder auch, das Daſeyn der Harze, d. i. die Art, wie ſie vorhanden ſind, iſt nach dieſen beiden allgemeinen Geſetzen beſtimmt. Alſo könnte, weil von dem allgemeinen Imperativ der Pflicht keine Ausnahme gemacht werden ſoll, derſelbe auch ſo heiſsen: handle ſo, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgeſetze werden ſollte, ſo, daſs alles nach dieſer Maxime geſchehen müſste, und gar nicht anders geſchehen könnte. Dies iſt der Kanon oder ein Grundſatz der Beurtheilung, nach welchem wir entſcheiden können, ob eine Handlungsregel, nicht aber eine einzelne Handlung, welche nach einer ſolchen Handlungsregel gethan wird, gut ſei oder nicht (G. 52. M. II, 69.).

Um den Gebrauch dieſes kategoriſchen Imperativs zu zeigen, ſollen nun nach demſelben einige Pflichten beurtheilt werden. Damit erhelle, daſs er auf alle Arten von Pflichten ſeine Anwendung finde, wollen wir die Pflichten wie gewöhnlich in vollkommene und unvollkommene, und jede dieſer beiden Arten in Pflichten gegen uns ſelbſt und gegen Andere eintheilen (G. 52. M. II, 79.).

Digitized by Google

I. Vollkommene Pflichten sind solche, welche nie eine Ausnahme verstatten. Ihr Kennzeichen ist daher, dass die ihnen entgegengesetzten Maximen sich als allgemeines Naturgesetz nicht einmal denken lassen.

1. Pflicht gegen uns selbst. Es ist z. B. die Frage, ob der Selbstmord erlaubt sei? Um sie zu beantworten bringe man diese Handlung auf eine Maxime, nach der sie geschehen soll, oder frage sich, welches die Regel sei, zufolge welcher man sich das Leben nehmen wolle. Gesetzt, man wolle sich das Leben nehmen, weil man glaube, man habe grosse Uebel zu fürchten, und wenig Gutes mehr zu hoffen, so heisst die Maxime: wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeiten verspricht, so muss man es abkürzen. Diese Maxime kann als allgemeines Naturgesetz nicht ohne Widerspruch gedacht werden. Denn wenn dieses Naturgesetz wäre, so würden die Uebel des Lebens stets so vermittelst der Furcht auf den Menschen wirken, dass er sich das Leben nehmen müsste. Nun ist es aber die Bestimmung der Furcht, den Menschen zu Wegschaffung der Uebel, die seinem Leben drohen, anzutreiben. Folglich widerspricht dieser Bestimmung der Furcht jene zuerst angeführte als Naturgesetz gedacht, die Furcht kann nicht das Leben befördern und auch zerstören, und wenn dieses dennoch, obwohl zu verschiedenen Zeiten, der Fall ist, so rührt dieses daher, dass die Wirkung der Furcht nicht durch dieselbe allein, und unmittelbar, sondern vermittelst des Willens hervorgebracht wird, dass die Furcht also nicht nach einem Naturgesetze, sondern nach einer Maxime wirkt (G. 53. M. II, 71.).

2. Pflicht gegen Andere. Es fragt sich, darf ich Geld borgen mit dem Versprechen, dass

ich es zu beſtimmter Zeit wiederbezahlen wolle, ob ich wohl weiſs, dies werde nicht möglich ſeyn? Die Maxime laute folglich ſo: wenn man in Geldnoth iſt, ſo muſs man Geld borgen, und verſprechen, man wolle es zu beſtimmter Zeit bezahlen, ob man gleich weiſs, dies werde niemals geſchehen. Dieſe Maxime kann als allgemeines Naturgeſetz nicht ohne Widerſpruch gedacht werden. Denn ein ſolches Verſprechen, was nach einem Naturgeſetze nicht gehalten werden könnte, wäre kein Verſprechen, und Niemand wird einem ſolchen Verſprechen glauben und darauf Geld borgen. Daſs man jetzt auf ein ſolches lügenhaftes Verſprechen zuweilen Geld bekömmt, rührt daher, weil man dem Verſprechenden zutraut, er handle nach dem allgemeinen Geſetze: ein Verſprechen ſolle gehalten werden (G. 54. M. II, 72.).

II. Unvollkommene Pflichten ſind ſolche, die zuweilen Ausnahmen verſtatten. Sie laſſen zwar nicht eine Ausnahme von der Maxime zu, denn dieſe ſoll man immer haben, ſondern nur eine Einſchränkung der Maxime in der Anwendung auf einzelne Handlungen. So verſtattet die Pflicht der Wohlthätigkeit, daſs ich nicht alle meine Zeit auf Wohlthun verwende, auch habe ich überdem noch ſchuldige Pflichten zu erfüllen, welche die Maximen aller unvollkommenen in der Anwendung einſchränken. Ihr Kennzeichen iſt, daſs die ihnen entgegengeſetzten Maximen zwar als allgemeine Naturgeſetze gedacht werden können, aber es iſt unmöglich, ſie als ſolche zu wollen.

1. Pflicht gegen uns ſelbſt. Es iſt die Frage, darf ich bloſs meinem Vergnügen leben, ohne mich um die Vervollkommnung meiner Naturanlagen zu bekümmern? Die Maxime laute folglich ſo: man muſs ſich dem Vergnügen

Digitized by Google

überlaſſen und ſich mit der Erweiterung und Verbeſſerung ſeiner Naturanlagen nicht bemühen. Dieſe Maxime läſst ſich gar wohl als allgemeines Naturgeſetz denken, aber es iſt unmöglich, ſie als ſolches zu wollen, weil ſonſt ein Widerſpruch in unſerm Willen ſeyn würde. Die Naturanlagen machen, daſs wir allerlei Abſichten haben, zu denen dieſe Anlagen, wenn ſie entwickelt und ausgebildet werden, dienlich ſind. Wäre nun jene Maxime allgemeines Naturgeſetz, ſo könnten wir unſere Naturanlagen nicht entwickeln, welches unſerer Abſicht, zu einer andern Zeit, ganz entgegen iſt (G. 55. f. M. II, 73.).

2. Pflicht gegen Andere. Wir können eben ſo, wie bei der vorigen Pflicht, nicht wollen, daſs die Maxime: ich will Andern nichts entziehen, ſie auch nicht einmal beneiden, aber auch zu ihrem Wohlbefinden und Beiſtande in der Noth nichts beitragen, allgemeines Naturgeſetz werde. Denn, wenn wir uns in dem Zuſtande befinden ſollten, die Hülfe Anderer nöthig zu haben, würden wir ſicherlich nicht wollen, daſs jene Maxime allgemeines Naturgeſetz werde (G. 56. M. II, 74.).

Diejenigen Maximen alſo, welche als allgemeines Naturgeſetz nicht einmal gedacht werden können, widerſtreiten unnachlaſslichen oder vollkommenen Pflichten. Es darf in keinem Fall Jemand ſich aus Furcht das Leben nehmen, oder ein betrügliches Verſprechen thun; denn die Maximen, nach welchen dieſes geſchehen würde, laſſen ſich gar nicht einmal als allgemeines Naturgeſetz denken. Diejenigen Maximen aber, welche wir als allgemeines Naturgeſetz nicht wollen können, widerſtreiten verdienſtlichen oder vollkommnenen Pflichten. Ich darf wohl zuweilen mir ein Vergnügen ma

Digitized by Google

chen, wenn ich lange genug an der Erweiterung und Verbeſſerung meiner Naturanlagen gearbeitet habe; ich darf wohl zum Wohlbefinden und Beiſtande dieſes oder jenes Menſchen nichts beitragen, weil ich das, was ich habe, etwa gerade jetzt zum nothdürftigen Unterhalt meiner ſelbſt oder zu Bezahlung meiner Schulden brauche. Es kommt alſo immer darauf an, ob das, was mich beſtimmt, jetzt eine andere Maxime zu befolgen, auch eine moraliſche Maxime, und vielleicht unnachlaſsliche oder doch dringendere Pflicht iſt. Daſs aber ſolche Ausnahmen ſtatt finden können, ſieht man eben daraus, weil man die der Pflichtmaxime entgegengeſetzte Maxime ohne innern Widerſpruch als Naturgeſetz denken, aber nicht wollen kann. Bei den unnachlaſslichen Pflichten liegt die Unmöglichkeit im Denken der Maxime als allgemeines Naturgeſetz, folglich iſt auch keine Ausnahme davon möglich; bei der verdienſtlichen Pflicht liegt die Unmöglichkeit im Wollen der Maxime als allgemeines Naturgeſetz. Bei der letztern ſoll ich daher nur immer den Willen haben, aber in Anſehung der einzelnen Handlungen iſt es möglich, daſs es Ausnahmen gebe, wenn eine andere moraliſche Maxime mich beſtimmt (G. 57. M. II, 75.).

So ſind alſo alle Pflichten von jenem kategoriſchen Grundſatze abhängig, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen; dieſer Grundſatz beſtimmt folglich nicht nur, was Pflicht ſei, ſondern auch, ob es eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht ſei. Der Gegenſtand der Handlung wird aber freilich durch dieſen Grundſatz nicht gegeben. Denn der Selbſtmord gründet ſich auf Furcht, das betrügliche Verſprechen auf Geldnoth, die Vergnügungsſucht auf das Gefühl der Luſt, die Hartherzigkeit auf die Selbſtliebe überhaupt. Folglich wird das Object oder der Gegenſtand der Handlung durch die Naturtriebe und die aus ihnen ent-

Digitized by Google

ſpringenden Bedürfniſſe und Neigungen gegeben; jener Grundſatz aber beſtimmt, welches die moraliſche Maxime ſei, nach welcher wir in Anſehung dieſer Gegenſtände zu handeln verpflichtet ſind, oder wie allein die darauf gerichtete Maxime ſittlich gut ſei. Wir erkennen übrigens die Gültigkeit dieſes kategoriſchen Imperativs wirklich an, denn wir ſuchen ſtets die Maximen, nach welchen wir unſere Neigungen, wenn ſie mit ihm im Widerſtreit ſind, befriedigen, mit demſelben ſo viel als möglich zu vereinigen, und erlauben uns (mit aller Achtung für denſelben) nur einige, wie es uns ſcheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen (G. 58. f.).

Unter der Vorausſetzung, daſs es Pflichten gebe, iſt alſo nun

α. bewieſen, daſs ſie nur kategoriſch, keinesweges aber durch hypothetiſche Imperativen, ausgedrückt werden können;

β. gezeigt, welches ſchon viel iſt, welches der Inhalt des kategoriſchen Imperativs ſey, der das Princip aller Pflicht enthalten müſste.

Noch iſt aber nicht *a priori* bewieſen worden, daſs dergleichen Imperativ wirklich ſtatt finde, daſs es ein unbedingtes praktiſches Geſetz gebe, und daſs es Pflicht ſey, dieſes Geſetz zu befolgen (G. 59. M. II, 77.).

Dieſe Realität des kategoriſchen Imperativs iſt auch nicht etwa aus den beſondern Eigenſchaften der menſchlichen Natur abzuleiten; denn die Pflicht ſoll praktiſch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung ſeyn, und alſo muſs ſie für alle vernünftige Weſen gelten, und allein darum auch für jeden menſchlichen Willen ein Geſetz ſeyn (M. II, 78. G. 59.), ſ. Gebot, 5.

Digitized by Google

Der kategoriſche Imperativ kann alſo nicht aus der Erfahrung entſpringen, wie wohl ſolche Regeln, die wozu dienen ſollen. Wir müſſen alſo ſeine Möglichkeit bloſs mit unſerer Vernunft unterſuchen.

Da der kategoriſche Imperativ nicht wozu gebietet, oder nicht die Mittel zu einem auſser ihm liegenden Zweck angiebt, ſo enthält er auch nichts, was einen relativen Werth hat oder wozu gut iſt. Folglich muſs er etwas enthalten, was einen abſoluten Werth hat oder an ſich gut iſt. Giebt es nun etwas, deſſen Daſeyn an ſich ſelbſt einen ſolchen abſoluten Werth hat, was nicht zu einem andern Zweck dient, ſondern Zweck an ſich ſelbſt iſt, ſo kann es auch einen kategoriſchen Imperativ geben, der alsdann dieſes, was an ſich gut iſt, oder was Zweck an ſich ſelbſt iſt, ausdrücken würde; oder dieſes würde der Grund eines ſolchen Imperativs oder praktiſchen Geſetzes ſeyn (G. 64. M. II, 83.).

Wenn es alſo ein oberſtes praktiſches Princip, oder einen dem Willen kategoriſch gebietenden Imperativ geben ſoll, ſo muſs er etwas gebieten, was Zweck an ſich ſelbſt iſt, oder den Gebrauch von etwas, als eines Zwecks an ſich ſelbſt, vorſchreiben. Denn was Zweck an ſich ſelbſt iſt, das muſs es für Jedermann ſeyn, weil, daſs es Zweck iſt, nicht in dieſem oder jenem Subject liegt, welches die Natur des relativen Zwecks iſt, ſondern in dem Gegenſtande ſelbſt. Wäre es daher nur für einige Zweck, ſo wäre es relativer und nicht abſoluter Zweck. Entweder alſo es beſtimmt den Willen gar nicht, dann iſt es gar nicht Zweck, oder es muſs jeden Willen beſtimmen können. Ein ſolcher Gegenſtand ſchickt ſich alſo allein zu einem objectiven Princip des Willens, oder einem ſolchen Beſtimmungsgrund, der für jeden Willen gültig iſt, alſo zu einem

Digitized by Google

allgemeinen praktiſchen Geſetze. Nun iſt in der Welt alles wozu da, nur die vernünftige Natur iſt allein als Zweck an ſich ſelbſt da; denn wäre das nicht, ſo würde überall gar nichts von abſolutem Werth angetroffen werden, und es könnte für die Vernunft gar kein oberſtes Princip geben. Jeder Menſch ſtellt ſich alſo, wegen ſeiner vernünftigen Natur, ſein eigenes Daſeyn als Zweck an ſich ſelbſt vor; und folglich iſt ſein Daſeyn für ihn ſelbſt ein Princip ſeiner Handlungen. Aber aus eben demſelben Vernunftgrunde ſtellt ſich auch ein jedes andere vernünftige Weſen ſein Daſeyn als Zweck an ſich ſelbſt vor (ſ. Freiheit, 32. ff.). Alſo iſt die vernünftige Natur überhaupt (nicht dieſe oder jene, denn der Grund liegt nicht darin, daſs es meine eigene iſt *) ein objectives Princip für den Willen, oder ein ſolches, das jeden Willen beſtimmt, und nicht bloſs den Willen dieſes oder jenes Subjects. Folglich iſt dies ein ſolches oberſtes praktiſches Princip, aus welchem alle Geſetze des Willens müſſen abgeleitet werden können. Der kategoriſche Imperativ kann alſo auch ſo ausgedrückt werden: handle ſo, daſs du die vernünftige Natur (in dir ſelbſt und in Andern, d. i. die Menſchheit als Subject einer ſolchen Perſönlichkeit) ſtets als Zweck an ſich ſelbſt behandelſt (ſie folglich nie zum bloſsen Mittel gebraucheſt) (G. 66. M. II, 85.). Die Anwendung dieſes Princips auf einzelne Pflichten ſ. im Artikel: Zweck, und die Expoſition noch eines andern Ausdrucks für den kategoriſchen Imperativ im Artikel: Autonomie, in welchem eine kurze Ueberſicht deſſen enthalten iſt, was hier ausführlicher vorgetragen worden; auch vergleiche man damit die Artikel: Expoſition, 22. ff., Maxime und Wille (R. XXV.).

---

*) Das Princip würde ſonſt auch ſubjectiv ſeyn.

Digitized

Bis hierher iſt alſo gezeigt worden, wie der kategoriſche Imperativ heiſsen oder was er enthalten müſſe, und wie er auf verſchiedene Art ausgedrückt werden könne. Nun muſs

B. gezeigt werden, daſs der kategoriſche Imperativ auch wahr und als ein Princip *a priori* ſchlechterdings nothwendig ſei; denn hieraus allein folgt erſt, daſs Sittlichkeit kein Hirngeſpinſt ſei (G. 96.). Wenn Freiheit des Willens vorausgeſetzt wird, ſo folgt die Sittlichkeit ſamt dem kategoriſchen Princip daraus durch bloſse Zergliederung des Begriffs der Freiheit. Denn Freiheit iſt die Unabhängigkeit einer Cauſalität oder wirkenden Urſache von fremden ſie beſtimmenden Urſachen. Dieſe Unabhängigkeit kann aber nicht Geſetzloſigkeit ſeyn, denn das gäbe eine Cauſalität ohne alle ſie beſtimmende Urſachen, welches ein Unding iſt. Folglich iſt die Freiheit die Eigenſchaft einer Cauſalität, hier des Willens, ſich ſelbſt zu beſtimmen oder ſich ſelbſt das Geſetz zu geben. Dies iſt aber das, was die Formel des kategoriſchen Imperativs, oder das Princip der Sittlichkeit, ausdrückt: handle nach einer ſolchen Maxime, die ſich ſelbſt zum allgemeinen Geſetze machen kann, (die alſo nicht durch etwas anderes, ſondern allein durch ſich ſelbſt, Geſetz iſt), ſ. Autonomie, 4. ff. Alſo iſt ein freier Wille und ein Wille unter dem kategoriſchen Imperativ oder ſittlichen Geſetzen einerlei (G. 98.). Indeſſen iſt der kategoriſche Imperativ doch ſynthetiſch, d. h. wenn ich auch einen ſchlechthin guten Willen zergliedere, ſo findet ſich daraus doch noch nicht, daſs er dem kategoriſchen Imperativ gehorche. Der Satz der gezeigt wird, und von dem behauptet wird, er ſei ſynthetiſch, heiſst eigentlich, für einen ſchlechthin guten Willen gebietet ſein Imperativ kategoriſch. Nun iſt ein ſchlechthin guter Wille ein ſolcher, der nicht wozu, ſon-

Digitized by Google

dern an ſich ſelbſt gut iſt, oder keinen relativen, ſondern abſoluten Werth hat. Es fragt ſich: warum gehorcht ein ſolcher Wille gerade einem Gebote, das auch nicht wozu, ſondern unbedingt gebietet? Es muſs alſo noch ein Drittes ſeyn, was dieſe Verbindung zwiſchen dem an ſich guten Willen und dem kategoriſchen Imperativ möglich macht. Dieſes Dritte ſoll nun eben aufgeſucht werden (G. 99.), ſ. Freiheit, 31. ff.

Es fragt ſich nehmlich: warum ſoll ich mich denn dem kategoriſchen Imperativ unterwerfen und zwar als ein vernünftiges Weſen überhaupt, warum iſt folglich ein jedes vernünftiges Weſen, als ſolches, jenem Imperativ unterworfen? Ich will einräumen, daſs mich kein Intereſſe dazu antreibt, denn da würde der Imperativ nicht kategoriſch, ſondern nur unter der Vorausſetzung (*ſub hypotheſi*), daſs ich dieſes Intereſſe hätte, folglich hypothetiſch gebieten. Aber ich muſs doch an dieſem Imperativ nothwendig ein Intereſſe nehmen, und einſehen, wie das zugehet, denn ſonſt, nähme ich kein ſolches Intereſſe an ihm, würde ich ihm nicht gehorchen. Das Sollen in dem Imperativ würde nehmlich bei dem vernünftigen Weſen eigentlich ein Wollen ſeyn, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hinderniſs praktiſch wäre. Für Weſen aber, die, wie wir, noch durch Naturtriebe afficirt werden, von denen das alſo nicht immer geſchieht, was die Vernunft für ſich allein thun würde, heiſst die Nothwendigkeit der Handlung, die der kategoriſche Imperativ gebietet, nur ein Sollen, und die objective Nothwendigkeit, die im Gebot iſt, iſt nicht auch im Subject, in dem iſt die Befolgung des Gebots vielmehr zufällig (G. 102. f. M. II, 132.).

Es ſcheint alſo, als könnten wir es nicht beweiſen, daſs wir einem ſolchen kategoriſchen Imperativ zu gehorchen haben, und daſs er für

uns Geſetz ſey. Wir hätten dann zwar das ächte Princip der Sittlichkeit genauer beſtimmt, könnten aber dem, der uns fragte, warum wir gerade der Maxime zu gehorchen haben, welche wir für allgemein gültig oder für Geſetz erkennen, keine genugthuende Antwort geben (M. II, 133. G. 103.). Die Frage bleibt immer: woher verbindet uns das moraliſche Geſetz? ſ. Freiheit, 34. ff.

Die Antwort auf dieſe Frage findet man im Artikel: Freiheit, 34. ff. inſonderheit 38—40. ſ. auch: Intelligenz, 3.

Es erhellet aus dem, was dort gezeigt wird, daſs man die Frage: wie ein kategoriſcher Imperativ möglich ſey, ſo weit beantworten kann,

a. daſs man die einzige Vorausſetzung angeben kann, unter der er allein möglich iſt, nehmlich die Idee der Freiheit;

b. daſs man die Nothwendigkeit dieſer Vorausſetzung einſehen kann (ſ. Freiheit, 40.), welches zur Ueberzeugung von der Gültigkeit des kategoriſchen Imperativs hinlänglich iſt; aber

c. wie dieſe Vorausſetzung ſelbſt möglich iſt, das läſst ſich durch keine Vernunft jemals einſehen (ſ. Autonomie, 11. u. Freiheit, 41 u. 45.) (G. 124. M. II, 158.).

Es iſt aber kein Tadel für dieſe Deduction des oberſten Princips der Moralität, daſs ſie ein unbedingtes praktiſches Geſetz oder einen kategoriſchen Imperativ ſeiner abſoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann. Dieſes iſt vielmehr ein Vorwurf, den man der menſchlichen Natur überhaupt machen müſste, die bloſs

Digitized by Google

das Bedingte aus ſeiner Bedingung begreifen kann. Daſs dieſe Deduction aber das moraliſche Geſetz nicht von einer Bedingung, nehmlich von irgend einem zum Grunde gelegten Intereſſe, ableiten will, kann ihr nicht verdacht werden; denn dann würde es kein moraliſches, d. i. oberſtes Geſetz eines freien Willens ſeyn, ſondern eine pathologiſche, d. i. durch das Gefühl der Luſt der Vernunft dictirte Vorſchrift eines den Neigungen dienenden Willens. Und ſo begreifen wir zwar nicht die praktiſche unbedingte Nothwendigkeit des kategoriſchen Imperativs, wir begreifen aber doch ſeine Unbegreiflichkeit. Mehr aber kann man von einer Philoſophie, die bis zur Grenze der menſchlichen Vernunft in Principien ſtrebt, nicht fordern (G. 128.).

Es muſs Anfangs allerdings befremden, an dem oberſten Grundſatze der Sittenlehre oder dem kategoriſchen Imperativ ein ſo einfaches Geſetz zu finden, wenn man an die groſsen und mannigfaltigen Folgen denkt, welche daraus gezogen werden können. So iſt jede Maxime der Moral zuwider, die ſich nicht, nach der Forderung dieſes Imperativs, dazu qualificirt, als allgemeines Geſetz gelten zu können. Auch muſs das gebietende Anſehen dieſes Geſetzes, ohne daſs es doch ſichtbar, eine Triebfeder bei ſich führt, in Verwunderung ſetzen. Es lehrt uns nehmlich das Vermögen unſrer Vernunft, durch die bloſse Idee, daſs ſich eine Maxime zur Allgemeinheit eines praktiſchen Geſetzes qualificire, die Willkühr zu beſtimmen. Und ſo machen dieſe praktiſchen Geſetze (die moraliſchen) zuerſt eine Eigenſchaft der Willkühr (der Freiheit) kund, auf die keine ſpeculative Vernunft weder aus Gründen *a priori*, noch durch irgend eine Erfahrung gerathen hätte (R. XLVIII.). Ja, wenn auch die ſpeculative Vernunft darauf gekommen wäre, ſo hätte ſie doch die Möglichkeit jener Eigenſchaft

Digitized

durch nichts darthun können. Gleichwohl thun jene praktiſchen Geſetze dieſe Eigenſchaft, nehmlich die Freiheit, unwiderſprechlich dar. Wenn man dies bedenkt, ſo wird es weniger befremden, dieſe Geſetze (gleich mathematiſchen Poſtulaten) unerweislich und doch apodiktiſch zu finden. Auch wird man ſich nun nicht verwundern, zugleich ein ganzes Feld von praktiſchen Erkenntniſſen vor ſich eröffnet zu ſehen, wo die Vernunft ſo wohl in Anſehung derſelben Idee der Freiheit, als auch jeder anderer ihrer Ideen des Ueberſinnlichen, im Theoretiſchen alles ſchlechterdings vor ſich verſchloſſen finden muſs (R. XXV. f.)

Uebrigens da die Verbindlichkeit, welche der kategoriſche Imperativ ausſagt, nicht bloſs praktiſche Nothwendigkeit (dergleichen ein Geſetz überhaupt ausſagt), ſondern auch Nöthigung enthält, ſo iſt dieſer Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbot-geſetz, nachdem die Begehung oder Unterlaſſung als Pflicht vorgeſtellt wird (P. XXI.).

20. Moraliſcher Imperativ, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

21. Pragmatiſcher Imperativ, Imperativ der Klugheit, Anrathung, ſ. Geſchicklichkeit, 6. 7. 9., Gebot, 3. u. Pragmatiſch.

22. Problematiſcher Imperativ, ſ. Geſchicklichkeit, 5. 6. f. u. Gebot, 3.

23. Techniſcher Imperativ, Imperativ der Geſchicklichkeit, Kunſtvorſchrift, ſ. Geſchicklichkeit, 3. ff. 7. ff. u. Imperativ, bedingter.

Digitized by Google

24. Unbedingter Imperativ, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

25. Man kann ſich alle möglichen Imperativen in ihrem Zuſammenhange untereinander, und nach ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit, am beſten ſo vorſtellen:

Die Imperativen ſind

hypothetiſche Regeln der Geſchicklichkeit überhaupt		kategoriſche praktiſche Geſetze
problematiſche; ſie ſind technisch;	aſſertoriſche; ſie ſind pragmatiſch;	apodiktiſche; ſie ſind praktiſch;
Regeln der Geſchicklichkeit oder Kunſtvorſchriften.	Rathſchläge der Klugheit oder Wohlfarthsregeln.	Gebote der Sittlichkeit oder Moralgeſetze.

(M. II, 59. G. 43.).

Kant. Critik der rein. Vern. Methodenlehre II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 830.
Deſſ. Grundleg. zur Met. der S. II. Abſchn. S. 36. ff. — III. Abſchn. S. 98. ff.
Deſſ. Crit. der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 36. ff.
Deſſ. Met. Anf. der Rechtsl. Einleitung. S. V. f. S. XIX. f.

Incorruptibilität,

ſ. Unverweslichkeit.

Individuum,

einzelnes Ding, *individuum*, *ſingulare*, *individu*. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit ein ſolches Ding zu bezeichnen, welches durchgängig beſtimmt iſt, d. i. alle Beſtimmungen hat, welche in einem Dinge zuſammen möglich ſind. Eine Idee *in individuo* heiſst alſo

Digitized

ein einzelnes Ding, welches durch die Idee allein nicht nur beſtimmbar (denn alsdann iſt es nur noch ein Begriff), ſondern durchgängig beſtimmt iſt, und welches Kant daher ein Ideal nennt, Wenn nehmlich einem Dinge von allen möglichen ſich einander widerſprechenden Prädicaten eins beigelegt werden muſs (entweder das bejahende oder verneinende), ſo iſt es durchgängig beſtimmt. Es iſt nicht bloſs dem allgemeinen Dinge (*univerſale*) entgegengeſetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, daſs das Ding ein bloſser Begriff iſt, dem von je zwei einander contradictoriſch - entgegengeſetzten Prädicaten nur eins zukommen kann, welches folglich alle die Beſtimmungen haben kann, die dadurch ihm beigelegt werden können, daſs ein Prädicat mit ſeinem contradictoriſchen Gegentheil verglichen wird. Sondern es unterſcheidet ſich auch dadurch von einem Dinge *in concreto*, daſs es ein ſolches iſt, deren es nicht mehrere giebt. Ein Baum iſt ein Begriff, und von allen Prädicaten die ſich einander contradictoriſch entgegengeſetzt ſind, kann ihm nach dem Satze des Widerſpruchs eins zukommen. Ein Baum, der wirklich in der Natur vorhanden iſt, iſt ein Baum *in concreto*. Solcher Bäume giebt es indeſſen mehrere, in ſo fern ſie bloſs den Begriff *in concreto*, oder in der Wirklichkeit, darſtellen. Aber jeder Baum als Individuum iſt nur einmal vorhanden, und einem ſolchen kömmt, wenn ich mir alle Prädicate (Accidenzen) als den Inbegriff der geſammten Möglichkeit vorſtelle, jedes dieſer Prädicate ſelbſt zu oder nicht, wodurch es alſo nicht, wie ein Begriff, beſtimmbar, ſondern wirklich beſtimmt iſt. So ſind die Menſchheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, der Weiſe des Stoikers, Gott, Ideale oder Ideen *in individuo*, oder können nur als einzelne Dinge, deren es nicht mehrere giebt, gedacht werden (C. 596.)

Digitized by Google

Inneres.

internum, *interieur*. Durch dieſes Wort drückt man den Begriff aus, welcher die Reflexion der Urtheilskraft möglich macht, daſs das Ding nicht in Beziehung (Relation) auf irgend etwas von ihm Verſchiedenes gedacht werden ſoll. Das Innere eines Dinges wäre alſo das, was von ihm ohne alle Relation (Verhältniſs oder Beziehung zu etwas von ihm Verſchiedenen) kann gedacht werden. Im Felde der Erſcheinungen (in der Natur) giebt es aber, in dieſem Sinne, kein Inneres; denn eine Subſtanz in der Erſcheinung hat nur Verhältniſſe zu ihren Beſtimmungen, ſie iſt ein Inbegriff von lauter Relationen. Im Raum iſt nehmlich bloſs Materie, die wir allein durch ihre Undurchdringlichkeit oder Anziehung, d. i. durch Zurückſtoſsung, wenn andere Materie in den Raum eindringen will, den ſie erfüllt, oder dadurch, daſs ſie andere Materie nach ſich zu treibt, kennen, folglich durch ihr Verhältniſs zu andrer Materie. Nun haben wir zwar einen innern Sinn, und was in demſelben ſich befindet, ſcheint doch das Innere zu ſeyn. Allein hier bezeichnet die Vorſtellung des Innern nur, daſs das, was als der Zuſtand unſers Gemüths angeſchauet wird, d. i. Gedanken, Gefühle, Bilder der Einbildungskraft u. ſ. w., nicht im Raum iſt, ſondern durch einen Sinn vorgeſtellt wird, der ganz unterſchieden iſt von dem, durch welchen uns räumliche Gegenſtände vorgeſtellt werden (C. 37.). Uebrigens aber haben die Gegenſtände des innern Sinnes (die Vorſtellungen) ebenfalls keine inneren Beſtimmungen, oder ſolche Prädicate, die ihnen ohne alle Beziehung auf etwas von ihnen Verſchiedenes zukämen (C. 331.). Denn alles, was beſtimmt werden ſoll, muſs durch etwas beſtimmt werden, was erſt von demſelben getrennt und für ſich, und dann erſt als Beſtimmung des Subjects gedacht wird. Daher hat man

auch ein Urtheil so erklärt, es sey die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ob nun gleich diese Erklärung unbefriedigend ist, weil sie erstlich nicht alle Arten von Urtheilen umfasst, indem es Urtheile giebt, in welchen das Verhältniss zwischen zwei Urtheilen vorgestellt wird, zweitens nicht bestimmt wird, worin das Verhältniss bei dem Urtheil bestehet (C. 140. f. M. I, 156.); so ist sie doch darum nicht unrichtig, weil in der That in jedem Urtheile eine Beziehung (Relation) gegebener Erkenntnisse ausgedrückt wird. Begriffe aber beziehen sich nicht nur als Prädicate zu möglichen Urtheilen auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande; sondern sind auch nur dadurch Begriffe, dass unter ihnen andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren sich der Begriff auf Gegenstände beziehen kann (C. 94.). Die Bilder der Einbildungskraft stellen stets etwas Räumliches vor, und die Gefühle drücken selbst ein Verhältniss aus, nehmlich das des Gegenstandes zum Begehrungsvermögen, ob er begehrt oder verabscheuet werde, und er kann also zwar unmittelbar gefühlt, aber ohne die Vorstellung eines solchen Verhältnisses nicht gedacht werden. Aus diesem allen folgt, dass auch im inneren Sinn nur Beziehung, aber nichts Inneres, nichts dem Gegenstande ohne Beziehung Zukommendes vorgestellt werden kann. Dies kann aber auch nicht anders seyn, es liegt in der Natur unsers Verstandes, der nicht anders, als auf diese Art, durch Beziehungen erkennen kann, welches eben bestimmen oder Prädicate beilegen heisst. Wir können uns daher vom Denken eines Gegenstandes durch das, was ihm ohne Beziehung (innerlich) zukäme, nicht einmal eine Vorstellung machen, denn unser Begriff davon ist blos negativ, er enthält blos die Verneinung der Erkenntniss eines Dinges durch Beziehung auf ein anderes. Ein Ding folglich, das

Digitized by Google

ſo erkannt würde, müſste unmittelbar, nicht vermittelſt andrer Vorſtellungen erkannt werden. Unmittelbar erkennen heiſst anſchauen, da nun aber das ſinnliche Anſchauen blind iſt, wenn es nicht auf Begriffe gebracht und ſo von dem Verſtande gedacht wird; ſo müſste es alſo ein anſchauender Verſtand ſeyn, der das Innere erkennte, den wir aber nicht haben, und von dem wir uns wieder nur einen negativen Begriff machen oder denken können, was er nicht iſt, aber nicht, was er iſt. Hieraus folgt, daſs das Innere eigentlich das ſeyn würde, was nicht Erſcheinung iſt, aber doch zum oberſten Erklärungsgrunde der Erſcheinungen dienen kann (Pr. 167.). Dieſes wird uns aber alle Naturwiſſenſchaft niemals aufdecken, weil dieſe nur die Wiſſenſchaft von den Erſcheinungen iſt, oder dem eigentlichen Felde unſrer Erkenntniſs, indem uns zu dem Innern der Dinge der Zugang durch die Natur unſers Erkenntniſsvermögens gänzlich verſchloſſen iſt. Wir haben alſo hier zweierlei Bedeutung des Inneren auseinander geſetzt: nach der einen drückt es aus, daſs der Gegenſtand von dem bloſsen (reinen) Verſtande, ohne alle Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes, gedacht werden ſoll; nach der andern, daſs er nicht als im Raum, ſondern bloſs in unſerm Gemüth befindlich vorgeſtellt werde. Beide Bedeutungen hat Leibnitz mit einander verwechſelt. Er meinte, das Innere der Dinge müſſe nicht räumlich ſeyn, weil im Raum bloſs Verhältniſſe ſind; es müſſe aber das Innere der Dinge bloſs aus vorſtellenden Kräften beſtehen, weil der innere Sinn nichts anders als Vorſtellungen kennt. Aber das Prädicat innerer vom Sinn gebraucht, drückt eine Verſchiedenheit in Beziehung auf den Sinn, und vom Gegenſtande, um von ihm die Erkenntniſs durch Beziehung zu verneinen, gebraucht, eine Verſchiedenheit in Beziehung auf den Verſtand aus. Solche Gegenſtände nun, die an und

für ſich, ohne alle Beziehung, keine Ausdehnung haben (nicht räumlich ſind), folglich nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach und bloſs vorſtellende Kräfte ſind, nannte Leibnitz Monaden, und aus ihnen meinte er, müſſe auch alle Materie (das Ausgedehnte aus dem nicht Ausgedehnten, das wäre alſo ungefähr ſo, wie eine Linie aus Puncten) zuſammengeſetzt ſeyn (C. 321. M. I, 364.). Aber es iſt nicht zu glauben, daſs Leibnitz, ein ſo groſser Mathematiker! die Cörper aus Monaden (und hiermit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zuſammenſetzen wollen. Er meinte nicht die Cörperwelt, ſondern das, was ſie nicht als Erſcheinung, ſondern an ſich ſeyn möchte, oder ihr für uns unerkennbares Subſtrat, die intelligibele Welt, die bloſs in der Idee der Vernunft liegt. Und da iſt es allerdings richtig, daſs das Ding an ſich, da die Ausdehnung und Räumlichkeit, welche bloſs zur Erſcheinung gehört, und von der Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit herrührt, von demſelben verneint werden muſs, nicht zuſammengeſetzt, und alſo das in der Erſcheinung Zuſammengeſetzte, als in der intelligibeln Welt, aus einfachen Subſtanzen (Monaden) beſtehend gedacht werden müſſe. Auch ſcheint er mit Plato dem menſchlichen Geiſte ein urſprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellectuelles (Verſtandes-) Anſchauen dieſer überſinnlichen Weſen beizulegen. Er meinte aber nicht, daſs der Verſtand die Sinnenweſen auf dieſe Art anſchauete, denn dieſe hielt er für Gegenſtände einer beſondern Art von Anſchauung (nehmlich durch Sinne), deren wir allein zum Behuf der für uns allein möglichen Erkenntniſſe fähig ſind, folglich, ſo wie Kant, für bloſse Erſcheinungen in der ſtrengſten Bedeutung des Worts, oder für (ſpecifiſch eigenthümliche) Formen der Anſchauung. Leibnitzens Anhänger haben theils dieſes ſein Syſtem miſsverſtanden, theils das Fehlerhafte in demſelben, daſs er

inconsequent behauptete, die Sinnlichkeit sei eine verworrene Vorstellungsart, gar für seinen Hauptbegriff gehalten, und so das System des Meisters, der als ein grosser Kopf auf dem richtigen Wege war, gänzlich verkannt (E. 121. f.). Im Moralischen giebt es ein Inneres, z. B. der innere Werth einer Person, d. i. der Werth, der auf den Grundsätzen beruhet, nach welchen sie denkt und handelt. Aber dieses Innere ist auch nicht Erscheinung, sondern etwas Intelligibeles, und daher unerkennbar. Je weniger eine gute That durch den Einfluss der sinnlichen Gegenstände auf das Begehrungsvermögen des Thäters hervorgebracht wurde, desto mehr können wir sie den guten Grundsätzen desselben zuschreiben, von denen uns aber gänzlich unbekannt ist, wie sie unsern Willen bestimmen können, wie wir ein Interesse an der That nehmen können, eben darum, weil sie keine Natururfachen sind (G. 2.).

2. Hieraus ist nun die Bedeutung des Worts: das Aeussere, schon an sich klar, ohne dass es einer weitläuftigen Erörterung bedürfte, denn das Aeussere ist, in beiden Bedeutungen, das Entgegengesetzte des Innern. Folglich ist das Aeussere der Begriff der Urtheilskraft, durch welchen ihr die Reflexion möglich wird, dass der zu beurtheilende Gegenstand in Beziehung auf etwas von ihm Verschiedenes beurtheilt oder gedacht, denn beides ist einerlei, werden soll (C. 321.). Der äussere Sinn aber heisst nicht der, durch welchen wir gewisse Gegenstände, blos vermittelst ihrer Beziehung auf einander, uns vorstellen, denn das geschieht auch durch den innern Sinn; sondern diejenige Eigenschaft des Gemüths, durch welche wir uns Gegenstände als ausser uns, als nicht blos in unserm Gemüth befindlich, und insgesammt im Raume, vorstellen (C. 37.). Die Zeit kann äusserlich nicht angeschauet werden, d. i. sie wird nicht als etwas im Raume, ausser un-

Digitized

ſerm Gemüth Befindliches, angeſchauet. Und eben ſo kann wieder der Raum nicht als etwas in uns, in unſerm Gemüth Befindliches, angeſchauet werden, ob er wohl wirklich bloſs etwas in unſerm Gemüth Befindliches iſt, und es auſser unſern Vorſtellungen keinen Raum und keine Cörperwelt (obwohl ein intelligibeles Subſtrat derſelben ſeyn mag) geben kann (C. 37.). Aeuſsere Erfahrungen ſind daher ſolche, die im Raum gemacht werden; äuſsere Erſcheinung iſt eine ſolche, die ſich im Raum befindet; äuſsere Anſchauung eine ſolche, der die Vorſtellung des Raums zum Grunde liegt (C. 38. f.).

3. Endlich giebt es noch eine Eintheilung in das Schlechthin- und Comparativ-Innerliche. Das Schlechthin-Innerliche iſt dasjenige, was wir bis jetzt unter dem Innern dem reinen Verſtande nach verſtanden haben, da es nehmlich ausdrückt, daſs ein Gegenſtand nicht in Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes gedacht werde. Was der Materie innerlich zukommt, ſuchen wir in allen Theilen des Raumes, den ſie einnimmt, und in allen Wirkungen, die ſie ausübt, und die freilich nur immer Erſcheinungen äuſserer Sinne, alſo bloſs Verhältniſſe, ſeyn können. Wir haben alſo nichts Schlechthin-ſondern lauter Comparativ-Innerliches. Das Comparativ-Innerliche iſt nehmlich das, was einem Dinge zukommt, wenn ich es an und für ſich ſelbſt betrachte. Da ſind freilich alle ſeine Beſtimmungen immer nur durch Beziehung auf etwas Anderes denkbar, aber ich betrachte doch das Ding ſelbſt und nicht ſein Verhältniſs zu andern Dingen. Dies letztere iſt ſein Comparativ-Aeuſserliches. Wenn ich das Comparativ-Innere eines Tiſches betrachte, ſo beſtimme ich ſein Tiſchblatt, ſeine Beine, das Holz, woraus er verfertigt iſt, ſeine Gröſse. Das Comparativ-Aeuſsere deſſelben aber iſt das, was ihm zukommt,

Digitized by Google

wenn ich ihn mit etwas anderm vergleiche, oder ſeine Lage betrachte, z. B. ob er gröſser oder kleiner iſt, als ein anderer Tiſch, wo er ſteht, wie er gefällt u. ſ. w. Das Schlechthin-Aeuſsere iſt, was durchaus nur durch Beziehung zu etwas Anderm erkannt wird. Das Comparativ-Innere iſt daher eben ſo wie das Comparativ-Aeuſsere auch ſchlechthin äuſserlich, nur betrifft das erſtere das Ding ſelbſt, das andere ſeine Verhältniſſe zu andern Dingen, obwohl das Ding ſelbſt, geſetzt es ſei auch in dem innern Sinne, immer nur durch Verhältniſſe erkennbar iſt. Das ſchlechthin, dem reinen Verſtande nach, Innerliche der Materie iſt auch eine bloſse Grille. Denn die Materie iſt gar kein Gegenſtand für den reinen Verſtand. Wollen wir aber das transſcendentale Object erkennen, welches der Grund der Erſcheinung ſeyn mag, die wir Materie nennen, ſo iſt dieſes ein bloſses Etwas, wovon wir nicht einmal verſtehen würden, was es ſei, wenn es uns auch Jemand ſagen könnte. Denn wir können nur ſolche Worte verſtehen, denen etwas in unſerer Anſchauung correſpondirt. Wenn die Klage, wir ſehen das Innere der Dinge gar nicht ein, ſo viel bedeuten ſoll, als, wir begreifen nicht durch unſern reinen Verſtand, was die Dinge, die uns erſcheinen, an ſich, ohne ſie mit andern zu vergleichen, ſeyn mögen; ſo iſt ſie ganz unbillig und unvernünftig. Denn dieſe Klage will, man ſolle ohne Sinne Dinge erkennen, mithin anſchauen können. Das heiſst aber, wir ſollten ein Erkenntniſsvermögen haben, welches von dem menſchlichen nicht bloſs dem Grade, ſondern auch ſogar der Art nach (ſpecifiſch) gänzlich unterſchieden wäre. Dann müſsten wir aber nicht Menſchen, ſondern Weſen ſeyn, von denen wir ſelbſt nicht einmal angeben können, ob ſie auch möglich ſind, vielweniger noch ob ſie exiſtiren oder wirklich ſind, und wie ſie beſchaffen ſind. Ins Innere (die comparativ-oberſten,

aber doch ſinnlich - erkennbaren Gründe) der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erſcheinungen, und man kann nicht wiſſen, wie weit dieſes mit der Zeit gehen werde. Jene transſcendentalen Fragen aber, die über die Natur (die Erſcheinungen) hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur (der ganze Inbegriff der Erſcheinungen) aufgedeckt wäre. Denn es iſt uns ja nicht einmal gegeben, unſer eigenes Gemüth anders, als mit unſerm innern Sinn anzuſchauen. Und in unſerm Gemüth liegt doch das Geheimniſs des Urſprungs unſerer Sinnlichkeit. Die Beziehung unſrer Sinnlichkeit auf ein Object, und was der transſcendentale Grund dieſer Einheit ſei, die wir Gegenſtand nennen, bleibt durch bloſſe ſinnliche Anſchauung, durch die wir nur Erſcheinungen kennen lernen, ewig unerforſchlich (C. 333. f.)

Innerlich,

ſ. Inneres.

Intellectuell,

ſ. Senſitiv.

Intellectuiren.

ſ. Senſificiren.

Intelligenz,

vernünftiges Weſen, *ens intelligens*, *intelligence*, *être intelligent*. Ein Weſen, das im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken unabhängig iſt (mithin zur

Digitized by Google

Verſtändeswelt gehört) (G. 117.). Z. B. die höchſte Intelligenz, oder dasjenige Weſen, von welchem wir glauben, daſs es der Welturheber iſt, und welches wir ſelbſt nicht anſchauen können, weil es kein ſinnliches Weſen, keine Erſcheinung ſeyn, nicht zur Sinnenwelt gehören kann, ſondern als der Grund des überſinnlichen Subſtrats aller Erſcheinungen, ſelbſt ein Ding an ſich ſeyn, oder zur Verſtandes- (nichtſinnlichen) Welt gehören, und im Gebrauch ſeiner Vernunft zur Erkenntniſs nicht, wie wir, von ſinnlichen Eindrücken abhängen, ſondern die Dinge erkennen muſs, wie ſie an ſich ſind, und nicht bloſs, wie ſie erſcheinen (C. 660.).

2. Der Menſch betrachtet ſich auch als Intelligenz, wenn er ſichs bewuſst iſt, daſs er, unabhängig von ſinnlichen Eindrücken, ſeine Vernunft zum Handeln gebrauchen kann. Er ſetzt ſich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge, als die der Sinnenwelt iſt, und in ein Verhältniſs zu Gründen, die ſeinen Willen beſtimmen, das von ganz anderer Art iſt, als das, wenn er durch ſinnliche Eindrücke (Luſt oder Unluſt) beſtimmt wird. Er denkt ſich als Intelligenz, d. i. als Weſen, welches einen Willen hat, der ſich, unabhängig von aller Sinnenluſt, ſogar gegen dieſelbe beſtimmen kann, und daher eine Cauſalität hat, die in der ganzen Natur nicht vorkömmt, nehmlich einen freien Willen; da hingegen alle ſinnliche Urſache wieder von einer andern Urſache abhängt. Denn wenn er ſich als Phänomen (Erſcheinung) in der Sinnenwelt wahrnimmt (welches er wirklich auch iſt), ſo iſt ſeine Cauſalität, in ſo fern ſie von aufsen (durch Gegenſtände) beſtimmt wird, Naturgeſetzen unterworfen. Das iſt aber kein Widerſpruch. Denn ein Ding, wie der Menſch, kann in der Erſcheinung (in ſo fern es zur Sinnenwelt gehört) gewiſſen Geſetzen unterworfen ſeyn, von welchen

Digitized by Google

eben daſſelbe, als Ding oder Weſen an ſich ſelbſt (als Intelligenz), unabhängig iſt. Daſs der Menſch aber auf dieſe zwiefache Art ſich ſelbſt und die Geſetze des Gebrauchs ſeiner Kräfte, folglich aller ſeiner Handlungen ſich vorſtellen, oder beides aus zwei Standpuncten betrachten müſſe, beruht, was das erſte, daſs er Erſcheinung iſt, betrifft, auf dem Bewuſstſeyn, daſs er durch Sinne afficirt wird; was das zweite aber betrifft (daſs er Intelligenz iſt) auf dem Bewuſstſeyn, daſs er unabhängig von ſinnlichen Eindrücken handeln kann (G. 108. f. 117. M. II, 140. 151.).

3. Die Cauſalität ſolcher Handlungen, die nur mit Hintanſetzung aller Begierden und ſinnlichen Anreizungen geſchehen können, liegt in dem Menſchen als einer Intelligenz und in den Geſetzen der Wirkungen und Handlungen einer intelligibelen Welt (d. i. eines Ganzen vernünftiger Weſen, als Dinge an ſich ſelbſt), von der der Menſch aber nichts weiter weiſs, als daſs darin lediglich die Vernunft das Geſetz gebe. Und zwar giebt bloſs reine Vernunft das Geſetz in der Verſtandeswelt, d. i. die Vernunft, in ſo fern ſie von Sinnlichkeit unabhängig iſt, oder ſich nicht durch ſinnliche Eindrücke zu Handlungsregeln beſtimmen läſst. Da nun der Menſch lediglich als Intelligenz das eigentliche Selbſt, als Menſch hingegen nur Erſcheinung dieſes ſeines Selbſts iſt, ſo gehen ihn die Geſetze ſeiner Vernunft unmittelbar und kategoriſch (unbedingt) an. Wenn alſo Neigungen und Antriebe, mithin die ganze Natur der Sinnenwelt, ihn anreizen, ſo kann das den Geſetzen ſeines Wollens, als einer Intelligenz, keinen Abbruch thun. Die Neigungen und Antriebe verantwortet er nicht, und ſchreibt ſie nicht ſeinem eigentlichen Selbſt, d. i. ſeinem Willen zu. Aber die Nachſicht, die er gegen ſie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgeſetze des Willens Einfluſs auf ſeine Maximen

Digitized by Google

einräumete, die verantwortet er und ſchreibt ſie ſich zu (G. 118.).

4. Eine Intelligenz, ſagt Kant (P. 225.), iſt ein Weſen, das der Handlungen nach der Vorſtellung von Geſetzen fähig iſt. Wenn nehmlich ein Weſen im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken unabhängig ſeyn, und dieſer Vernunftgebrauch auf Handlungen gehen ſoll, ſo kann es nicht durch ſinnliche Gegenſtände zu ſeinen Handlungsregeln oder Maximen beſtimmt werden. Folglich bleibt nichts übrig, da die Materie des Begehrungsvermögens (der Gegenſtand) es nicht zu ſeinen Handlungen beſtimmt, als die Form, die ſeine Handlungsregel hat, d. h. daſs es darum eine Handlung thut, weil es ſich die Regel, durch die es ſich dieſe Handlung vorſchreibt, als allgemein und nothwendig für jedes vernünftige Weſen denken kann, und nur nach ſolchen Regeln, welche dieſe Form haben, oder um dieſer Form willen, d. h. nach Geſetzen, weil es Geſetze ſind, handeln will. Die Cauſalität (das Vermögen zu wirken oder zu handeln) eines ſolchen Weſens nach dieſer Vorſtellung der Geſetze iſt ein Wille. Folglich kann man auch ſagen, eine Intelligenz iſt ein Weſen, das einen Willen hat (P. 225.).

Intelligibel,

ſ. Senſibel.

Intereſſe,

approbatio, *intérêt*. Die Abhängigkeit eines zufällig beſtimmbaren Willens von Principien der Vernunft (G. 38 *).). Ein Weſen nehmlich, das einen abhängigen Wil-

len hat, d. i. einen ſolchen, der nicht von ſelbſt jederzeit der Vernunft, ſondern auch wohl bloſſen Naturtrieben, gemäſs iſt, wird nicht nothwendig von Gründen (Vorſchriften) der Vernunft zum Wollen beſtimmt, ſondern kann von einer ſolchen Vorſchrift dazu beſtimmt werden oder nicht, d. i. der Wille iſt nur zufällig beſtimmbar. Wenn nun ein Vernunftgrund oder eine Handlungsregel dennoch den Willen beſtimmt, ſo muſs nothwendig eine Urſache dazu da ſeyn, welche macht, daſs der Wille dadurch beſtimmt wird, weil dieſe Beſtimmung nicht nothwendig iſt. Dieſe Urſache macht alſo, daſs die Wirkung, die Willensbeſtimmung, nothwendig erfolgt, und dieſe Wirkung jener Urſache, dieſe Dependenz oder Abhängigkeit der Willensbeſtimmung, daſs ſie erfolgen muſs, heiſst das Intereſſe. Gottes Willen kann man ſich nicht anders als ſo denken, daſs er von ſelbſt jederzeit der Vernunft gemäſs iſt; alſo kann bei demſelben auch kein Intereſſe ſtatt finden (P. 141.). Der menſchliche Wille iſt aber nicht immer der Vernunft gemäſs, ſondern kann auch die Maxime haben, bloſs eine Neigung zu befriedigen. Bei ihm findet alſo ſtets ein Intereſſe ſtatt. Nur kann er ein Intereſſe woran nehmen, und auch aus Intereſſe handeln. Beides iſt zweierlei. Wir nehmen woran ein Intereſſe, wenn es nicht der Gegenſtand iſt, der uns intereſſirt (oder abhängig macht von der Regel, nach welcher der Gegenſtand erlangt oder wirklich gemacht wird), ſondern die Handlung. Dieſes Intereſſe iſt das praktiſche, und beſteht in der Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an ſich ſelbſt. Dann wirke ich ſelbſt ein Intereſſe oder mache mich ſelbſt abhängig vom Geſetze meiner eigenen Vernunft, welche Abhängigkeit aber die für ein ſinnlich-vernünftiges Weſen allein mögliche Freiheit des Willens iſt. Wir handeln aus Intereſſe, wenn es nicht die Handlung iſt, die mich intereſſirt,

Digitized by Google

ſondern der Gegenſtand, der dadurch gewirkt oder erlangt wird. Dieſes Intereſſe iſt das pathologiſche, und beſteht in der Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft, aber zum Behuf der Neigung. Dann giebt die Vernunft nur die praktiſche Regel an, aber ſie enthält, wie dem Bedürfniſs der Neigung abgeholfen werden kann, und dies iſt es, was da macht, daſs uns die Regel beſtimmt. Wir ſind von der Regel abhängig, weil wir von der Neigung abhängig ſind; und die Regel intereſſirt uns nicht unmittelbar ſelbſt, alſo auch nicht bloſs die Handlung, die ſie vorſchreibt, ſondern der Gegenſtand, auf welchen die Regel gerichtet iſt. Der Gegenſtand iſt mir angenehm, darum befolge ich die Regel; da hingegen das praktiſche Intereſſe darin beſteht, daſs ich mir die Handlung angenehm mache, weil ich die Regel zu befolgen für Pflicht erkenne, oder ſie für das Geſetz meines Willens anerkenne (G. 38*). Denn beim Wollen aus Pflicht muſs durchaus kein Intereſſe den Willen beſtimmen (G. 71.), ſ. Autonomie, 6. f.

2. Dieſes Intereſſe iſt eigentlich ein Gefühl. Es iſt das Gefühl, wodurch die Vernunft praktiſch, d. i. eine ſolche Urſache wird, die den Willen beſtimmt. Vernunftloſe Geſchöpfe fühlen nur ſinnliche Antriebe, vernünftige Geſchöpfe aber handeln immer nach Regeln oder Maximen, und machen ſichs entweder bloſs um dieſer Antriebe willen zur Regel, ſie zu befriedigen, dann handeln ſie aus einem (pathologiſchen oder leidenden) Intereſſe an einem Gegenſtande; oder ſie machen ſich zur Regel, dieſe Antriebe zu befriedigen oder nicht, je nachdem es mit dem Geſetze übereinſtimmt oder nicht, dann nehmen ſie ein (praktiſches oder ſelbſtgewirktes) Intereſſe an der Handlung, weil ſie um des Geſetzes willen geſchieht. Ein unmittelbares Intereſſe nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn

die Allgemeingültigkeit der Maxime derſelben ein genugſamer Beſtimmungsgrund des Willens iſt. Ein ſolches Intereſſe iſt allein rein. Wenn die Maxime aber den Willen nur vermittelſt eines Gegenſtandes des Begehrens, oder unter Vorausſetzung eines beſondern Gefühls des Subjects beſtimmen kann, ſo nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Intereſſe an der Handlung. Und, da die Vernunft für ſich allein weder Gegenſtände des Willens, noch ein beſonderes dem Willen zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, ſo iſt ein ſolches Intereſſe, das den Willen vermittelſt des Gegenſtandes beſtimmt, nur empiriſch und kein reines Vernunftintereſſe. So iſt das logiſche Intereſſe der Vernunft, oder das Intereſſe an der Beförderung unſerer Einſichten, niemals ein unmittelbares Intereſſe an der Handlung, ſondern an dem Gebrauch, den ich davon zu machen die Abſicht habe, oder an der Wiſſenſchaft, deren Studium mir unmittelbar Vergnügen macht; ſtudire ich aber aus Pflicht, ſo iſt es nicht mehr das logiſche, ſondern das moraliſche Intereſſe, aus welchem ich handle (G. 122.).

3. Es iſt aber unmöglich, ausfindig und begreiflich zu machen, wie der Menſch ein Intereſſe am moraliſchen Geſetze nehmen könne. Und gleichwohl nimmt er wirklich ein Intereſſe an der Befolgung deſſelben, welches wir das moraliſche nennen. Die Grundlage dazu oder die Fähigkeit in uns, ein ſolches Intereſſe am moraliſchen Geſetze zu nehmen (oder Achtung fürs moraliſche Geſetz zu haben), nennen wir das moraliſche Gefühl (P. 142.). Einige Philoſophen haben daſſelbe fälſchlich für das Richtmaaſs ausgegeben, nach welchem wir beurtheilen können, was ſittlich gut oder böſe iſt. Allein das Intereſſe am Moraliſchen iſt vielmehr die ſubjective Wirkung, die das bloſse Geſetz auf den Wil-

Digitized by Google

len, ohne daſs ihn irgend ein anderes Intereſſe beſtimmt, ausübt, und dieſes ſubjectiv hervorgebrachte Intereſſe, welches rein praktiſch und frei iſt, ſowohl als die Urſache deſſelben, das Geſetz, verliert ſich in den unerforſchlichen Tiefen der Vernunft. Sie, die Vernunft allein, iſt der Grund des Moralgeſetzes als auch des Intereſſe, welches wir an demſelben nehmen, aber eben darum hierin, ſo wie überall, weil ſie keine Naturcauſalität iſt, die wieder eine andere Cauſalität vorausſetzt, auch für uns unbegreiflich (G. 121. f. P. 144.), ſ. Freiheit, 41. Das Wohlgefallen am Guten iſt alſo mit Intereſſe verbunden, ſ. Gutes, 10.

4. Der Begriff eines Intereſſe entſpringt eigentlich aus dem Begriff einer Triebfeder (*elater animi*), d. i. des ſubjectiven Beſtimmungsgrundes des Willens eines Weſens, deſſen Vernunft nicht ſchon vermöge ſeiner Natur dem objectiven Geſetze nothwendig gemäſs iſt (P. 127.). Die Triebfeder des Willens kann in der Vernunft, ſie kann aber auch in Naturtrieben liegen; allein das Intereſſe liegt ſtets in der Vernunft, und kann folglich bloſs einem Weſen, welches Vernunft hat, beigelegt werden. Das Intereſſe bedeutet daher eine Triebfeder, ſo fern ſie durch Vernunft vorgeſtellet wird. Denn iſt das Intereſſe auch pathologiſch, ſo wird es doch durch die Regel der Vernunft (die Maxime), für deren Befolgung uns der Gegenſtand vermittelſt der ſinnlichen Triebfeder reizt, vorgeſtellt; nur bei vernunftloſen Thieren treibt die Triebfeder unmittelbar ſelbſt an, bei vernünftigen, aber ſinnlich-bedingten Weſen hingegen wird die Triebfeder immer durch eine Maxime vorgeſtellt, nach welcher nicht gehandelt werden würde, wenn nicht die Triebfeder dazu in dem Gegenſtande ſelbſt und dem Bedürfniſſe deſſelben oder in der Vernunft läge. Eine ſolche Triebfeder nun heiſst das In-

Digitized by Google

tereſſe. Liegt die Triebfeder unmittelbar in der Vernunft, ſo iſt das Geſetz ſelbſt die Triebfeder, und ein Wille, der durch ſie beſtimmt wird, iſt ein moraliſch-guter Wille. Die Maxime (oder ſubjective Handlungsregel) beruhet dann auf dem bloſſen Intereſſe, das das Subject an der Befolgung des Geſetzes nimmt, welches Geſetz ſelbſt von ſeinem Gebietenden alle Beimiſchung irgend eines andern Intereſſe ausſchlieſst (G. 71.). Dieſe Triebfeder iſt nun das moraliſche Intereſſe, ein reines ſinnenfreies Intereſſe der bloſsen praktiſchen Vernunft. Liegt die Triebfeder in dem Gegenſtande und in dem Bedürfniſſe deſſelben, ſo iſt das Intereſſe pathologiſch oder ſinnlich, ein empiriſches Intereſſe der ſinnlich-bedingten praktiſchen Vernunft (P. 141.), ſ. Achtung.

5. Intereſſe iſt alſo das Wohlgefallen, was wir mit der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbinden. Wir werden daher durch dieſes Wohlgefallen, als Triebfeder, die wir uns in einer Handlungsregel vorſtellen, beſtimmt, den Gegenſtand zu begehren oder wirklich zu machen, ſeine Exiſtenz zu bewirken. Iſt der Gegenſtand nun ſinnlich, ſo iſt das Intereſſe pathologiſch, iſt es das bloſse Geſetz, ſo nennen wir ein Intereſſe an der Befolgung deſſelben, oder wollen die Befolgung deſſelben durch uns zur Exiſtenz bringen, und dies iſt das praktiſche Intereſſe. Daſs ſich nicht das mindeſte Intereſſe in ein Geſchmacksurtheil mengen müſſe, findet man im Artikel: Geſchmacksurtheil, 1. b. Aber obgleich ein Urtheil über einen Gegenſtand des Wohlgefallens (über das Schöne) ſich auf kein Intereſſe gründet (ganz unintereſſirt iſt), ſo kann es doch ein Intereſſe hervorbringen (intereſſant ſeyn, oder ein Wohlgefallen am Daſeyn eines ſolchen Urtheils, oder daſs es gefällt wird, erwecken). So ſind z. B. alle reinen moraliſchen Urtheile intereſſant. Aber die

Geſchmacksurtheile begründen an ſich auch gar kein Intereſſe (ſie intereſſiren an ſich nicht), ſondern nur in der Geſellſchaft macht der Geſelligkeitstrieb, daſs man gefallen will, und da interelliren die Geſchmacksurtheile (U. 5. ff.), ſ. Geſchmacksurtheil, 16. u. Geſchmack, 13.

Das Wohlgefallen am Angenehmen iſt hingegen mit Intereſſe verbunden, ſ. Angenehm, 4.

6. Endlich ſagt Kant auch (K. III.): das Intereſſe ſei die Verbindung der Luſt mit dem Begehrungsvermögen, ſofern dieſe Verknüpfung durch den Verſtand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu ſeyn geurtheilt wird. Dieſe Erklärung ſtimmt vollkommen mit der in 4 gegebenen überein. Denn die Luſt mit dem Begehrungsvermögen verknüpfen, heiſst dem Begehrungsvermögen eine Triebfeder geben, und wenn der Verſtand, der das Vermögen der Regeln iſt, eine allgemeine Regel aufſtellt und hiernach dieſe Verknüpfung für gültig erklärt (entweder für das Subject oder für Jedermann), ſo wird die Triebfeder durch die Vernunft vorgeſtellt. Wenn wir die Luſt, welche mit dem Begehrungsvermögen verbunden iſt (die Triebfeder) praktiſche Luſt nennen, ſo iſt dieſe praktiſche Luſt, wenn wir ſie durch eine Regel, die der Verſtand denkt, mit der Begehrung verknüpfen, und ſie vor der Beſtimmung des Begehrungsvermögens nothwendig vorhergeht (eine Begierde (*cupido*) oder auch eine Neigung (*propenſio*), d. i. habituelle Begierde iſt) ein Intereſſe der Neigung (*approbatio a propenſione profecta*), d. i. ein pathologiſches Intereſſe. Wenn hingegen die Luſt nur auf eine vorhergehende Beſtimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, ſo wird ſie eine intellectuelle Luſt (*voluptas intellectualis*), und das Intereſſe an

Digitized by Google

dem Gegenſtande ein Vernunftintereſſe (*approbatio intellectualis*) genannt werden müſſen. Denn wäre das Intereſſe ſinnlich und nicht bloſs auf reine Vernunftprincipien gegründet, ſo müſste Empfindung des Gegenſtandes der Maxime mit Luſt verbunden ſeyn, und ſo das Begehrungsvermögen zum Trachten nach demſelben beſtimmen können. Wo alſo ein bloſs reines Vernunftintereſſe angenommen werden muſs, da kann ihm kein Intereſſe der Neigung untergeſchoben werden. Wir können aber doch einräumen, daſs das Begehren aus reinem Vernunftintereſſe auch habituell (zur Gewohnheit) werden könne, und dann heiſst ein ſolches Begehren, dem Sprachgebrauch bei pathologiſchem Begehren nach, Neigung. Nur daſs eine ſolche Neigung nicht die Urſache, ſondern die Wirkung, des Vernunftintereſſe iſt. Dieſe Neigung kann die ſinnenfreie Neigung (*propenſio intellectualis*) genannt werden (K. IV.).

7. Man kann auch jedem Vermögen des Gemüths ein Intereſſe beilegen, d. i. es giebt für daſſelbe ein Princip (einen oberſten Grund), welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung des Vermögens befördert wird. Nun iſt die Vernunft das Vermögen der Principien (ſie ſtellt die oberſten Gründe vor), folglich muſs ſie auch das Intereſſe aller übrigen Gemüthskräfte beſtimmen oder die Bedingung der Anwendung einer ſolchen Gemüthskraft feſtſetzen. Das Vernunftintereſſe aber ſetzt für die Vernunft ſelbſt dieſe Bedingung feſt, oder beſtimmt ſich ſelbſt. Das Intereſſe des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft beſteht in der Erkenntniſs des Gegenſtandes bis zu den höchſten Principien *a priori;* dies iſt das logiſche Intereſſe der Vernunft (ſ. 2.); oder darin, daſs mein Verſtand das Urtheil fällt, es ſei mit der Befriedigung der Wiſsbegierde Luſt verbunden, und folglich müſſe die Regel befolgt werden, die

Vernunft dazu anzuwenden, Erkenntniſs der Gegenſtände bis zu den höchſten Principien *a priori* zu erlangen; darin beſteht das Intereſſe, welches der Gebrauch meiner Vernunft zur Speculation für mich hat. Aus dieſem Intereſſe der Beförderung des ſpeculativen Vernunftvermögens überhaupt folgt nun auch das Intereſſe für die Beförderung deſſelben auf dieſe oder jene Weiſe, z. B. das Intereſſe des Umfanges oder der Allgemeinheit in Anſehung der Gattungen, und das Intereſſe des Inhalts oder der Beſtimmtheit in Abſicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, welche nichts anders als doppelte und ſich einander widerſtreitende Intereſſe der beiden beſondern Vermögen der ſpeculativen Vernunft, nehmlich des Witzes und des Scharfſinns (des Unterſcheidungsvermögens) iſt, ſ. Gleichartigkeit, 4. ff. Das Intereſſe des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft beſteht in der Beſtimmung des Willens, in Anſehung des letzten und vollſtändigen Zwecks (des höchſten Guts als Endzwecks). Dies iſt das praktiſche oder moraliſche Intereſſe der Vernunft (ſ. 2.). Ich ſoll nehmlich das praktiſche oder moraliſche Geſetz in meine Maxime aufnehmen, oder zur Regel machen, nach der ich handeln will, folglich muſs ich auch mit der Befolgung dieſer Regel eine Luſt verknüpfen, die ich jeder Sinnenluſt entgegen ſetze, ſo daſs ich mir die Erreichung meines höchſten Endzwecks (Tugend und Glückſeligkeit) von dieſer Beſtimmung des Willens verſprechen kann. Hierin beſteht das mir übrigens unbegreifliche ſelbſtgewirkte praktiſche Intereſſe meiner Vernunft, oder das Intereſſe, welches der Gebrauch meiner Vernunft zum moraliſch Handeln für mich hat. Aus dieſem Intereſſe des praktiſchen Vernunftgebrauchs überhaupt, folgt auch das Intereſſe für jede einzelne Tugend, z. B. das Intereſſe der Dankbarkeit, der Theilnehmung an Andrer Wohl u. ſ. w. Uebrigens iſt es zur Möglichkeit des Vernunftgebrauchs über-

haupt erforderlich, daſs die Principien und Behauptungen derſelben ſich einander nicht widerſprechen müſſen. Das macht aber keinen Theil ihres Intereſſe aus, ſondern iſt die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben, d. i. das, ohne welches Vernunft zu haben unmöglich iſt. Nur die Erweiterung der Vernunft in ihrem Gebrauch, nicht die bloſse Zuſammenſtimmung derſelben mit ſich ſelbſt, wird zum Intereſſe derſelben gezählt (P. 215. f. M. II, 332.).

3. Es fragt ſich nun, welches Intereſſe iſt das oberſte, welchem Intereſſe gebührt der Vorzug, ſo daſs ihm (dem alles übrige nachgeſetzt werden muſs) das andere untergeordnet iſt; dem Intereſſe der ſpeculativen oder praktiſchen Vernunft, dem logiſchen oder praktiſchen Intereſſe der Vernunft. Man nennt dieſen Vorzug das Primat; alſo welchem Vernunftgebrauch gebühret das Primat? Wir wollen aber jetzt als bewieſen annehmen, aus der Vernunft entſpringen *a priori* gewiſſe Gründe (Vorſchriften), den Willen zu beſtimmen. Wir wollen ferner annehmen, daſs mit dieſen Gründen, den Willen zu beſtimmen (Moralgeſetzen), gewiſſe theoretiſche Behauptungen (daſs der Wille frei, ein Urheber der Welt, und eine Seelenunſterblichkeit iſt) unzertrennlich verbunden wären, welche die Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche nicht zu ergrübeln und noch weniger zu beweiſen vermag, (ob ſie zwar derſelben auch nicht widerſprechen müſſen, weil ſonſt keine Vernunft möglich ſeyn würde (ſ. 7. am Ende). Obige Frage iſt aber nicht ſo zu verſtehen: welches Intereſſe muſs dem andern weichen? denn das eine widerſtreitet dem andern nicht nothwendig; ſondern, muſs das praktiſche Intereſſe dem logiſchen untergeordnet werden, und die Vernunft jene theoretiſchen Behauptungen, die mit dem praktiſchen unzertrennlich verbunden ſind, darum aufgeben, weil ſie in ihrem

Digitized by Google

ſpeculativen Gebrauche dieſelben weder begreifen noch beweiſen kann, und dieſe dem Intereſſe der ſpeculativen Vernunft Abbruch thun, und dieſelbe, durch Wegreifsung aller Grenzen der Erkenntniſs, allem Unſinn und Wahnſinn der Einbildungskraft preisgeben möchten, oder muſs das logiſche Intereſſe dem praktiſchen untergeordnet werden, und die Vernunft jene Sätze, ohne allen andern Beweis und ſo wenig ſie auch davon begreift, annehmen und mit ihren übrigen Begriffen zu vereinigen ſuchen, weil ſie ſonſt dem praktiſchen Intereſſe entſagen müſste? (P. 216. M. II, 333.) Epikur war für das erſte, ſ. Epikureismus, 3.

9. Hätte die Vernunft, in dem Gebrauch derſelben den Willen zu beſtimmen, bloſs das Intereſſe der Neigung (*approbatio a propenſione profecta*), d. h. bloſs ein pathologiſches und kein praktiſches Intereſſe, welches der Fall wäre, wenn Glückſeligkeit das Princip der Moral wäre, und alles Handeln nur auf zeitliche oder ewige, äuſserliche oder innerliche Wohlfahrt abzweckte, folglich alle moraliſche Vorſchriften aus der Erfahrung hergenommen und eigentlich nicht praktiſche Geſetze, ſondern nur Klugheitsregeln wären: ſo hätte auch Epikur vollkommen recht, und die Vernunft hätte in ihrem ſpeculativen Gebrauch allerdings das Primat. Man müſste dann in der That nichts annehmen, was Vernunft nicht begreifen und nicht beweiſen könnte, und wir müſsten durchaus auf jene theoretiſchen Behauptungen (von der Freiheit des Willens, dem Daſeyn Gottes und der Unſterblichkeit), die alsdann nichts zum Grunde hätten, Verzicht thun. Denn ſonſt würden die Neigungen der Vernunft Theoſophie, Myſticismus, und jedes Ungeheuer aufdringen; weil nehmlich die Vernunft annehmen müſste, was ſie auch nicht begreifen und beweiſen könnte, wenn es nur den auf Neigun-

gen (den Bedingungen alles Wohlſeyns) gegründeten Vorſchriften ſich glückſelig zu machen gemäſs wäre. Dann müſste ſie endlich auch Muhammeds Paradies, die ſchmelzende Vereinigung mit der Gottheit der Schwärmer und Fanatiker u. dergl. annehmen, welches eben ſo gut wäre, als gar keine Vernunft zu haben. Hat aber die Vernunft, in dem Gebrauch derſelben den Willen zu beſtimmen, ein praktiſches Intereſſe, welches der Fall iſt, wenn der kategoriſche Imperativ (den man aus bloſsem Miſsverſtändniſſe ſo gern lächerlich machen möchte, und der doch ein Gegenſtand der gröſsten Achtung iſt, bei deſſen Miſshandlung man wohl ſagen kann, ſie wiſſen nicht, was ſie thun) das Princip der Moral iſt, und alles Handeln darauf abzwecken ſoll, das Geſetz um des Geſetzes willen zu befolgen, folglich die moraliſchen Vorſchriften aus der Vernunft allein entſpringen und praktiſche Geſetze ſind: ſo hat die praktiſche Vernunft das Primat. Dann muſs die Vernunft, in ihrem ſpeculativen Gebrauch, obwohl nicht zu demſelben, ſondern nur um ſie, als wären ſie begreiflich und bewieſen, mit allem, was ſie begreifen und beweiſen kann, zu vergleichen und zu verknüpfen, ſolche Sätze annehmen, die unabtrennlich (ſ. Glaubensſache) zum praktiſchen Intereſſe gehören. Dies iſt ihrem logiſchen Intereſſe (der Einſchränkung des ſpeculativen Frevels, mehr erforſchen und wiſſen zu wollen, als möglich iſt) gar nicht zuwider, weil ſie dieſe Sätze (es iſt eine Freiheit des Willens, ein Gott, eine Unſterblichkeit) gar nicht gebrauchen ſoll, ihre Erkenntniſs zu erweitern, ſondern bloſs, der Moralität Eingang und Nachdruck für das Leben in der Sinnenwelt zu verſchaffen, d. h. nicht in ſpeculativer ſondern in praktiſcher Abſicht (M. II, 334. P. 217. f.).

10. In der Verbindung alſo des Gebrauchs der reinen Vernunft in ſpeculativer Abſicht mit

dem Gebrauch derſelben in praktiſcher Abſicht führt der letztere das Primat; wenn nehmlich dieſe Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, ſondern nothwendig iſt. Das heiſst, wenn die Vernunft in praktiſcher Hinſicht die Annahme eines Satzes nicht entbehren kann, ohne einem Endzweck alles und alſo auch des moraliſchen Handelns gänzlich zu entſagen: ſo muſs die Vernunft dieſe Sätze unter ihre übrigen bewieſenen Vernunftſätze aufnehmen, eben ſo, als wären ſie wirklich *a priori* erwieſen. Denn ſonſt würde die Vernunft entweder im Widerſtreit mit ſich ſelbſt ſeyn, oder nicht das Handeln, ſondern das Wiſſen zu ihrem oberſten Endzweck machen. Sie würde im Widerſtreit mit ſich ſelbſt ſeyn, weil ſie nichts annehmen würde, was ſie nicht einſehen und beweiſen könnte, und doch, wenn ſie vernünftig, das iſt nach Zwecken handeln, und ihren Zwecken einen Endzweck ſetzen will, Sätze annehmen müſste, gleich als wären ſie von ihr eingeſehen und bewieſen. Die Vernunft kann aber unmöglich das Wiſſen (die Erkenntniſs) zum oberſten Endzweck des Gebrauchs ihrer ſelbſt machen, weil alles Intereſſe zuletzt praktiſch iſt. Denn ſelbſt das Intereſſe der Vernunft im Gebrauch ihrer ſelbſt zum Wiſſen (der ſpeculativen) iſt unbedingt, ſoll nur wozu dienen, und iſt alſo im praktiſchen Gebrauche allein vollſtändig; weil allein das Handeln nach Grundſätzen *a priori* unbedingt, nicht weiter wozu, ſondern um ſein ſelbſt willen, iſt (P. 218. f. M. II, 335.).

Man vergleiche mit dieſem Artikel die: Achtung und Geſchmack, 13. f.

Kant Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 38*)— S. 71. — III. Abſchn. S. 121. f.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 127. — S. 141. — S. 144. — II. B. II. Hauptſt. III. S. 215. ff.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. I. §. 2. S. 5. ff.

Digitized

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. I. §. III. f.

Involutionstheorie,

ſ. Evolutionstheorie.

Irrendes Gewiſſen,

ſ. Gewiſſen, 9.

Digitized by Google

K.

Kanon,

canon, canon. Kanon nennt Kant den Inbegriff der Grundſätze *a priori*, oder der aus dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringenden Grundvorſchriften, welche beſtimmen, wie gewiſſe Erkenntniſsvermögen überhaupt zu gebrauchen ſind, wenn ihr Gebrauch richtig, d. i. ſo ſeyn ſoll, daſs Erkenntniſs der Wahrheit dadurch möglich werde, ſ. Diſciplin. Ein ſolcher Kanon für den Verſtand oder für die Vernunft überhaupt iſt z. B. die allgemeine Logik in ihrem analytiſchen Theile, aber nur der Form nach, denn ſie abſtrahirt von allem Inhalt. Der analytiſche Theil der Logik iſt nehmlich derjenige, welcher die Regeln des Verſtandesgebrauchs überhaupt vorträgt. So iſt die transſcendentale Analytik der Kanon des reinen Verſtandes überhaupt (nehmlich des reinen Verſtandes in engerer Bedeutung, als Vermögens der reinen Begriffe und der reinen Urtheilskraft) (C. 170.); denn dieſer iſt allein wahrer ſynthetiſcher Erkenntniſſe *a priori* fähig, für die analytiſche Erkenntniſs aber iſt die Logik der Kanon, weil die Analyſis nur die (logiſche) Form, nicht aber den Inhalt der Erkenntniſſe betrifft (C. 824.).

2. Soll alſo für ein Erkenntniſsvermögen ein Kanon möglich ſeyn, ſo muſs auch der richtige

Gebrauch eines ſolchen Erkenntniſsvermögens möglich ſeyn; da nun die reine Vernunft an und für ſich keine ſynthetiſchen Erkenntniſſe von Gegenſtänden liefern kann, ſo giebt es auch keinen Kanon für die Vernunft für denjenigen Gebrauch derſelben, der bloſs auf Erkenntniſs abzweckt (denn wenn man durch bloſse Vernunft Erkenntniſs von Gegenſtänden erkünſteln will, ſo entſpringt nichts als Schein) (C. 27.). Hieraus folgt, daſs wenn es einen Kanon für die Vernunft giebt, dieſer nur denjenigen Gebrauch derſelben betrifft, welcher auf die Beſtimmung des Willens durch Geſetze *a priori* (das Sittengeſetz) abzweckt. Und einen ſolchen Kanon der reinen praktiſchen Vernunft hat Kant in der Critik der reinen Vernunft (C. 823—859) geliefert. Er handelt in demſelben:

A. von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unſrer Vernunft;

B. von dem Ideal des höchſten Guts, als einem Beſtimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft;

C. vom Meinen, Wiſſen und Glauben.

3. A. Das ganze Beſtreben der Vernunft iſt auf die Beantwortung folgender drei Fragen gerichtet, zu welcher doch unſer ganzer Schatz von Erfahrungserkenntniſs nicht das Mindeſte liefert:

a. haben wir einen freien Willen?

b. iſt unſere Seele unſterblich?

c. exiſtirt ein Gott?

(M. I, 948—950).

4. Es iſt aber der Vernunft an der Beantwortung dieſer Fragen nicht darum ſo viel gelegen,

Digitized by Google

weil ſie uns etwa zu unſerer Erkenntniſs unentbehrlich wäre. Sie hängen bloſs mit der Willensbeſtimmung zuſammen; denn zur Erkenntniſs können wir von der Beantwortung dieſer Fragen nicht den geringſten Gebrauch machen, und dennoch trachtet die Vernunft ſo ſehr nach dieſer Beantwortung. Aus der Vernunft entſpringen nehmlich Geſetze, welche nicht unter der Vorausſetzung, daſs ich einen gewiſſen in der Erfahrung gegebenen Zweck will, ſondern ſchlechthin gebieten. Der Gebrauch der Vernunft zur Beſtimmung des Willens durch dieſe Geſetze heiſse der praktiſche Gebrauch der Vernunft (im Gegenſatze gegen den ſpeculativen, oder zum Erkennen durch bloſse Vernunft), und dieſer erlaubt folglich einen Kanon. Durch dieſe Geſetze ſchreibt uns die Vernunft einen Zweck vor, dem ſie jeden andern Zweck nachzuſetzen gebietet, und auf dieſe letzte Abſicht unſerer Vernunft gehen auch obige drei Fragen (in 3.), nehmlich was zu thun ſei, wenn

a. der Wille frei;

b. eine zukünftige Welt; und

c ein Gott ſei.

Die erſte Frage fragt, was zu thun ſei, wenn der Wille ſich durchs Geſetz der Vernunft gegen alle Antriebe der Sinnlichkeit beſtimmen könne, und die Möglichkeit dieſer Willensbeſtimmung zeigt die Erfahrung durch die Wirklichkeit. Alſo haben wir es in einem Kanon der praktiſchen Vernunft nur mit den beiden übrigen Fragen zu thun:

a. iſt ein künftigss Leben?

b. iſt ein Gott?

(M. I, 951—953. 956.).

Digitized by Google

5. B. Alles das, woran der Vernunft irgend gelegen ist, kann man durch folgende drei Fragen ausdrücken:

α. was kann ich wissen?

β. was soll ich thun?

γ. was darf ich hoffen?

Von einem künftigen Leben und Gott kann man durch blosse Vernunft nichts wissen; die zweite Frage beantwortet die Critik der praktischen Vernunft und eine darauf gegründete Sittenlehre; die Antwort auf die dritte Frage ist: es muss ein künftiges Leben und ein Gott seyn, weil etwas geschehen soll und geschicht (das Sittlichgute), welches ohne ein künftiges Leben und einen Gott nicht geschehen kann und also auch nicht geschehen soll (C. 833. f. M. I, 958—961.).

6. Die Beantwortung der zweiten Frage beruhet nehmlich auf dem Gesetze unsrer Vernunft, das uns oft gegen unsre Neigungen gebietet, folglich Handlungen von uns fordert, welche geschehen sollen, und also auch müssen geschehen können. Handle ich nun so, so erreiche ich den mir durch die Vernunft aufgegebenen Zweck, und bin es würdig, auch den mir von meiner sinnlichen Natur aufgegebenen Zweck zu erreichen, d. i. glücklich zu seyn (C. 836. f. M. I, 964. 966.).

7. So nothwendig es nun ist, nach dem Gesetze unsrer Vernunft zu handeln, so nothwendig ist es auch, anzunehmen, dass Jedermann die Glückseligkeit in einem seiner Würdigkeit proportionirten Maasse zu hoffen Ursache habe. Die der Sittlichkeit proportionirte Glückseligkeit kann aber nur unter Voraussetzung einer höchsten Ver-

Digitized by Google

nunft (eines Gottes) gehofft werden, weil aus bloſser Natur eine ſolche nothwendige Verknüpfung nicht erkannt werden kann. Da uns nun die Sinnenwelt eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, ſo müſſen wir ſie von einer künftigen Welt hoffen. Folglich ſind Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Vorausſetzungen. Nur unter einem weiſen Urheber und Regierer in einer intelligibeln Welt macht die Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit ein Syſtem aus. Dieſe müſſen wir folglich annehmen, und daher ſieht auch Jedermann die moraliſchen Geſetze als Gebote an. Ohne Gott und eine zukünftige Welt ſind die Geſetze der Sittlichkeit nicht Triebfedern der Ausübung, weil ſie nicht den ganzen Zweck vernünftiger Weſen (ſittlich und glücklich zu werden) erfüllen. Ohne uns Zwecke vorzuſetzen, können wir keinen Gebrauch von unſerm Verſtande machen. Die höchſten Zwecke aber ſind die der Moralität. Dieſen ſollen wir alle Naturzwecke unterordnen, folglich alle Geſetze der Vernunft als Gebote des Urhebers der Natur, d. i. Gottes betrachten (M. I, 967—970. 973. 978. 980).

8. C. Dieſe nothwendige Vorausſetzung des zukünftigen Lebens und Daſeyns Gottes bei dem ſittlichguten Handeln heiſst der Vernunftglaube an Gott und Unſterblichkeit, wobei nur das einzige Bedenkliche iſt, daſs ſich dieſer Vernunftglaube nur bei moraliſchen Geſinnungen finden kann. Nehmen wir folglich einen Menſchen an, der in Anſehung ſittlicher Geſetze gänzlich gleichgültig wäre, ſo würden für dieſen die Fragen, welche die Vernunft aufwirft, bloſs ein Gegenſtand der Speculation. Auch ihm wird an der Beantwortung dieſer Fragen noch gelegen ſeyn, denn es iſt kein Menſch bei denſelben frei von allem Intereſſe; das menſchliche Gemüth nimmt

ein natürliches Intereſſe an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktiſch überwiegend iſt. Ob alſo gleich ein Menſch, wegen des Mangels guter Geſinnungen, ein ſehr geringes moraliſches Intereſſe haben, das heiſst, ihm nicht viel daran liegen möchte, ſittlich gut, und ſo der Glückſeligkeit würdig zu werden: ſo wird ihm doch immer noch ſo viel von dieſem Intereſſe für das Sittlichgute übrig bleiben, daſs es die Wirkung haben wird, ihm ein göttliches Daſeyn und eine Zukunft furchtbar zu machen, und das Moralgeſetz als Gebot, d. i. verknüpft mit Drohungen für den Uebertreter zu fürchten. Denn dazu wird nichts mehr erfordert, als daſs er wenigſtens keine Gewiſsheit vorſchützen könne, daſs kein ſolches Weſen und kein künftiges Leben anzutreffen ſei, wozu, weil es durch bloſse Vernunft, mithin apodiktiſch bewieſen werden müſste, er die Unmöglichkeit von beiden darzuthun haben würde, welches gewiſs kein vernünftiger Menſch übernehmen kann. Ein ſolcher (negativer) Glaube (des ſittlich böſen Menſchen) würde zwar nicht Moralität und gute Geſinnungen bewirken, könnte aber doch den Ausbruch der böſen mächtig zurückhalten. Machet daher nur die Menſchen zu ſittlich guten Menſchen, ſo werden ſie auch an Gott und Unſterblichkeit glauben (C. 857. f. M. I, 998.).

9. Frage. Iſt das nun der ganze Aufſchluſs, den uns die Philoſophie über dieſe beiden wichtigen Fragen giebt? Kann uns denn, wird man fragen, die reine Vernunft weiter keine Ausſichten über die Grenzen der Erfahrung hinaus eröffnen? Nur zwei Glaubensartikel giebt ſie uns? So viel hätte auch wohl der gemeine Verſtand, ohne darüber die Philoſophen zu Rathe zu ziehen, und ohne ſo viele Zurüſtungen und Unterſuchungen, die der Philoſoph anſtellt, ausrichten können (C. 858. M. I, 999.).

Digitized by Google

10. Antwort. Ja, die höchſte Philoſophie kann nichts weiter, als, was man ohne ſie anfangs nicht vorherſehen konnte, entdecken, daſs ſie es in Anſehung der weſentlichen Zwecke der menſchlichen Natur nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche die Natur auch dem gemeinen Verſtande hat angedeihen laſſen (M. I, 1000. C. 859.).

Man wird übrigens noch vieles hieher gehörige unter den Artikeln: Behaupten, Concret, Einheimiſch, 5. Freiheit, 26. ff. 31. Fürwahrhalten, Gewiſſen, 7. Ideal, 3. Ideal des höchſten Guts, antreffen.

Kant. Critik der reinen Vern. Einleit. VII. S. 27. — Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. S. 170. — Methodenlehre II. Hauptſt. S. 823—859.

Karrikatur,

caricature. Man nennt ſo, das Charakteriſtiſche eines Individuums, wenn dieſes Charakteriſtiſche übertrieben iſt, d. i. wenn es der Normalidee der Zweckmäſsigkeit der Gattung ſelbſt Abbruch thut (U. 59*)).

2. So iſt eine Zeichnung, darin das Specifiſche (nicht zu der Gattung Gehörige) in der Bildung, die einzelne Perſonen charakteriſirt, übertrieben iſt, Karrikatur. Nach Sulzer (Allgem. Theorie der ſchönen Künſte, Art. Carricatur) iſt dies die urſprüngliche Bedeutung des Worts, die hernach auf jede übertriebene Vorſtellung iſt ausgedehnt worden. So ſagt man von einem übertriebenen Charakter in einem Gedicht, es ſei nun Luſtſpiel, Trauerſpiel, Roman, oder Heldengedicht, es ſei eine Karrikatur. Die Vorſtellung wird dadurch poſſirlich, oder es wird dadurch etwas poſſirlich vorgeſtellt; aber die

Karrikatur iſt darum nicht bloſs eine Vorſtellung des Poſſirlichen, welches ein Gegenſtand an ſich hat, ſondern die Darſtellung der poſſirlichen Vorſtellung, welche der Künſtler ſich, von einer vielleicht noch ſo ernſthaften Seite des Gegenſtandes, macht.

3. Das Uebertriebene des Charakteriſtiſchen des Individuums iſt alſo das Hauptmerkmal der Karrikatur, und es kömmt daher auf den richtigen Begriff dieſes Uebertriebenen an. Wir können uns durch unſere Einbildungskraft eine einzelne Anſchauung machen, welche das Richtmaaſs iſt, wornach wir beurtheilen können, ob eine Darſtellung auch nicht ſo über die Grenzen des Dargeſtellten hinausgehet, daſs daſſelbe in der Natur an keinem Individuum der Gattung zu finden ſeyn würde; eine ſolche Anſchauung nennt Kant die Normalidee. Dieſe Normalidee kann alſo ihrem Begriffe nach nichts Specifiſch-Charakteriſtiſches enthalten. Geſetzt aber, die Darſtellung des Specifiſch-Charakteriſtiſchen an einem Individuum wäre ſo, daſs der Normalidee dadurch Abbruch gethan würde, daſs der Gegenſtand, ſo wie er dargeſtellt iſt, nicht einmal mehr recht zu dem Zwecke taugte, wozu er dienen ſollte: ſo wäre die Darſtellung Karrikatur. So iſt die Darſtellung eines gewiſſen Staatsminiſters als ein brennendes Binſenlicht, Karrikatur, denn dieſe Darſtellung des Specifiſch-Charakteriſtiſchen des Miniſters, daſs er in der Nacht der Staatsverwirrung nur wenig Licht geben ſoll, thut dem Gattungsbegriff des Menſchen, der kein Binſenlicht ſeyn kann, Abbruch. Unter den Neuern hat beſonders Hogarth ſich durch ſolche Karrikaturen hervorgethan.

4. Kant giebt (A. 279.) noch folgende Erklärung von der Karrikatur: ſie iſt vorſetzlich übertriebene Zeichnung (Verzerrung)

Digitized by Google

des Geſichts im Affect, zum Auslachen erſonnen. Er ſpricht aber hier eigentlich nur von der Karrikatur des Geſichts, indem die Rede davon iſt, daſs ein durch Hautfarbe oder Pockennarben verunſtaltetes und unlieblich gewordenes Geſicht, wenn Gutmüthigkeit und das Wackere aus demſelben hervorleuchte, keine Zeichnung in Karrikatur ſei. Kant ſetzt aber noch zwei Merkmale hinzu, von denen das eine den Geiſt, das andere den Zweck der Karrikatur ausdrückt. Der Geiſt der Karrikatur iſt, wie der aller Darſtellungen von Menſchen, wenn ſie nicht bloſs leere Bilder ſeyn ſollen, daſs ſie den innern Menſchen, d. i. die ſich in Handlung offenbarende eigenthümliche Sinnesart des Menſchen darſtellen. Dieſe offenbart ſich aber äuſserlich nur im Affect oder in dem heftigen Gefühl, welches ſich durch merkliche Veränderungen im menſchlichen Cörper, vornehmlich im Geſicht, äuſsert. Der Zweck der Karrikatur iſt aber, den Gegenſtand lächerlich zu machen und ihn daher poſſirlich darzuſtellen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 17. 59.*).

Kategorie,

Prädicament, Stammbegriff des reinen Verſtandes, *κατηγορία, praedicamentum; catégorie, prédicament.* Die Einheit, welche der bloſsen Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen in einer Anſchauung durch die Function des Verſtandes gegeben wird (C. 104. f.). Kant behauptet, es gebe gewiſſe Vorſtellungen, welche, beim Anſchauen durch die Sinne und beim Denken, aus dem Verſtande entſpringen, und durch welche der Verſtand die verſchiedenen Vorſtellungen (das Mannichfaltige) in einer Anſchauung (unmittelbaren Vorſtellung eines Gegenſtandes durch den Sinn)

verknüpfte, und ſie in dieſer Verknüpfung (Syntheſis) unſerm Bewuſstſeyn nicht mehr als verſchiedene Vorſtellungen, ſondern als eine einzige (Einheit) vorſtellte. Er nennt dieſe verknüpfenden Vorſtellungen Einheiten, weil ſie alle Verknüpfung möglich machen, und ſie folglich nicht auch noch als ein Verknüpftes verſchiedener Vorſtellungen gedacht werden können. Die Operation des Verſtandes, wodurch er die verſchiedenen Vorſtellungen in der Anſchauung mit einander verknüpft, um ſie durch die Einheit, die er hinein legt, dem Bewuſstſeyn als eine einzige Vorſtellung zu überliefern, iſt ſelbſt ſehr zuſammengeſetzt, und wenn wir ſie uns daher denken, ſo verknüpft der Verſtand auch die verſchiedenen Vorſtellungen ſeiner Operationen beim Verknüpfen zu einer einzigen Vorſtellung, der Vorſtellung eines Acts des Verſtandes, welche Einheit dieſer Handlung Kant eine Function des Verſtandes nennt. Nun giebt es verſchiedene ſolcher Acte, alſo verſchiedene ſolcher Einheiten der Operationen des Verſtandes, oder wie ſie Kant nennt, verſchiedene Functionen deſſelben, und durch eine jede wird auch eine ſolche Einheit in das Verknüpfte der verſchiedenen Vorſtellungen in der Anſchauung gelegt, die ſodann, als ein Begriff von dieſem Verknüpften des Mannigfaltigen in der Anſchauung eine Kategorie genannt wird. Ein Beiſpiel hierzu findet man unter andern im Artikel Daſeyn, 3. ff., indem der Begriff Daſeyn eben eine ſolche Kategorie iſt.

2. Die Kategorien ſind alſo, wie Braſtberger (Unterſuchungen über Kants Crit. I. der rein. Vern. S. 109.) ganz richtig ſagt, uranfängliche Elemente aller objectiven Erkenntniſs, aber nicht die einzigen, weil die Formen der Anſchauung (Raum und Zeit) auch dazu gehören. Es ſind Begriffe, die ſich aber doch nicht weiter, wie andere Begriffe in Theilvorſtellungen zerlegen laſſen,

Digitized by Google

und ganz einfach ſind; daher ſie ungefähr eben ſo zu den Begriffen gerechnet werden können, wie die Eins zu den Zahlen. Sie liegen nicht urſprünglich im Verſtande, als wären ſie angebohren, wie Leibnitz ſich von einigen Begriffen vorſtellte, ſondern ſie entſpringen jedesmal bei den Operationen des Verſtandes, als die Functionen deſſelben, aus ihm, und ſind die Einheiten der Verſtandeshandlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen, ſelbſt. Sie ſind alſo die Bedingungen, unter welchen und durch welche es allein möglich iſt, das Mannigfaltige gegebener Anſchauungen zur Vorſtellung eines Gegenſtandes zu verknüpfen, und überhaupt irgend einen Gegenſtand zu denken. Kant nennt dieſe Kategorien auch wohl reine Verſtandesbegriffe, weil der reine Verſtand ihr Geburtsort iſt, oder ſie gänzlich *a priori* aus demſelben entſpringen, und gebraucht auch wohl dieſe Ausdrücke als gleichbedeutend (C. 102.). Allein eigentlich müſſen dieſe beiden Ausdrücke von einander unterſchieden werden. Alle Kategorien ſind nehmlich reine Verſtandesbegriffe, aber nicht alle reine Verſtandesbegriffe ſind Kategorien. Es giebt nehmlich auch reine Verſtandesbegriffe, welche bloſs von Kategorien können abgeleitet werden, und aus bloſser Verknüpfung derſelben, ohne einen neuen Uract dieſer Verknüpfung entſpringen. So iſt der Begriff der Kraft nichts anders als der Begriff der Cauſalität einer Subſtanz, eine Verknüpfung zweier Begriffe, welche durch die Kategorie der Subſtanzialität möglich wird, indem die Cauſalität als das Accidenz der Subſtanz gedacht wird. Das ſind alſo abgeleitete reine Verſtandesbegriffe, welche von den reinen Verſtandesbegriffen, die Stammbegriffe ſind, unterſchieden werden müſſen, und nur dieſe Stammbegriffe heiſsen eigentlich Kategorien.

Digitized

Metaphyſiſche Deduction der Kategorien.

3. Die erſte Unterſuchung, welche hierüber anzuſtellen iſt, wäre nun: wie ergeben ſich alle dieſe Kategorien ganz vollſtändig, wie laſſen ſie ſich auf eine Art entdecken, bei der man gewiſs ſeyn kann, daſs man ſie alle habe, daſs keine fehle, und auch keine ſich unter ihre Geſellſchaft miſche, die nicht darunter gehört? Hierzu hat nun Kant einen Leitfaden an den verſchiedenen Arten der Urtheile gefunden. Wenn nehmlich der Verſtand die verſchiedenen Arten der Urtheile (ſ. Function 4. ff.) hervorbringen will, ſo ergeben ſich die Einheiten oder Functionen dieſer Handlungen des Verſtandes. Der Verſtand ſtellt ſich jede dieſer ſeiner, übrigens ſehr zuſammengeſetzten Operationen als einen Act durch eine beſondere Vorſtellung vor, durch welche ſie ſich von den übrigen unterſcheidet. Durch die eine Claſſe dieſer einfachen Vorſtellungen denkt der Verſtand, von welchem Umfange die Beſtimmung des Subjects durch das Prädicat ſei, entweder daſs das Subject als ein einziger Gegenſtand, und nicht als ein Begriff, unter dem mehrere Begriffe von Gegenſtänden, als unter ihm enthalten, gedacht werden können; oder daſs er als ein ſolcher Begriff und zwar wieder für alle Begriffe von Gegenſtänden, deren Merkmal er iſt, oder nur für einige durch das Prädicat zu beſtimmen iſt (ſ. Function, 5. ff.). Durch eine andere Claſſe dieſer Vorſtellungen denkt der Verſtand die Beſtimmung der Beſchaffenheit des Subjects ſelbſt durch das Prädicat, und zwar entweder dadurch, daſs es zu der Sphäre des Begriffs im Prädicat gezählt wird (die Bejahung des Prädicats vom Subject), oder dadurch, daſs es von der Sphäre des Begriffs im Prädicat ausgeſchloſſen wird (die Verneinung des Prädicats vom Subject), oder dadurch, daſs es zu der durch den Begriff im

Prädicat auf irgend eine Art beſchränkten Sphäre alles Möglichen gezählt wird (die Beſchränkung der Sphäre alles Möglichen für das Subject als eines ſolchen) (ſ. Function, 8. ff.), und ſo bei den übrigen Claſſen (ſ. Function, 11. ff.). Dieſe Begriffe oder Vorſtellungen, von denen bei allen Urtheilen aus jeder Claſſe wenigſtens eine vorkommen muſs, und da denken nichts anders als urtheilen iſt, auch bei allem Denken, und die, als die Einheiten alles Verknüpfens durch urtheilen und denken, das Urtheilen und Denken erſt möglich machen, ſind nichts anders als die Kategorien. Dieſe Herleitung der Kategorien aus den verſchiedenen Arten der Urtheile nennt Kant die metaphyſiſche Deduction derſelben. Sie iſt um ſo auffallender, da man bis auf Kant dieſe Kategorien aus der Erfahrung herleitete, und doch von ihnen behauptete, ſie müſsten in aller Erfahrungserkenntniſs vorkommen, ja ſelbſt in ſolchen Erkenntniſſen, die nicht aus der Erfahrung entſpringen, oder von denen es doch keine Erfahrung giebt; weil man nehmlich keine Erfahrungserkenntniſs kennte, in welcher ſie nicht vorkämen, welches aber theils nichts dagegen beweiſet, daſs ſich nicht vielleicht doch noch einmal ein Erfahrungserkenntniſs werde entdecken laſſen, in welchem ſie nicht vorkommen, theils auch nichts dagegen, daſs vielleicht in der Erkenntniſs ſolcher Gegenſtände, von denen es keine Erfahrung geben kann, z. B. Gott, Geiſt u. ſ. w., vielleicht auch keine ſolche Begriffe enthalten ſeyn mögen.

4. Der Satz, den Kant alſo behauptet, iſt:

Die Stammbegriffe des reinen Verſtandes oder die Kategorien entſpringen *a priori* aus dem reinen Verſtande, denn ſie treffen mit den allgemeinen logiſchen Functionen des Denkens zuſammen;

Digitized

oder sind eigentlich selbst diese Einheiten, welche die verschiedenen Arten von Urtheilen möglich machen, und durch welche sich eben diese verschiedenen Arten von Urtheilen unterscheiden. So vielerlei Functionen der Urtheile es also giebt, so vielerlei Einheiten der Verknüpfung zu solchen Urtheilen muss es folglich geben. Diese Stammbegriffe des reinen Verstandes, wenn sie *a priori* seyn sollen, müssen Allgemeinheit und Nothwendigkeit in ihrem Begriff enthalten. Sie sind alsdann die Begriffe, die stets bei dem Geschäft des Denkens und Erkennens aus dem Verstande entspringen, und durch welche erst alle Erkenntniss möglich wird, indem sie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Sicherheit und Gewissheit in unsere Erkenntniss bringen. Um den obigen Satz gehörig zu verstehen, muss man sich einen Hauptbegriff deutlich machen, der in der kritischen Philosophie eine grosse Rolle spielt. Dies ist der Begriff der Synthesis. Kant versteht unter diesem Wort diejenige Handlung des Verstandes, oder des Denkens, durch die der Verstand das Mannigfaltige (die verschiedenen Vorstellungen) in der Anschauung auf gewisse Weise durchgeht, auffasst und so mit einander verbindet, dass daraus eine Erkenntniss wird (M. J, 111. C. 102.).

5. Die Synthesis (welches Wort griechisch ist, und eigentlich Zusammensetzung heisst, und auch durch Verbindung, Verknüpfung ausgedrückt werden kann) ist dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet und zu einem gewissen Inhalt vereinigt, und geht aller Analysis vorher. Die Analysis ist nehmlich die Auflösung einer Erkenntniss in ihre Elemente, wodurch die Erkenntniss deutlich wird, indem ich durch sie mir bewusst werde, was alles in meiner Erkenntniss liegt. Bei der Entstehung unsrer Erkenntniss kann nun aber die Ana-

Digitized by Google

lyſis nicht den Anfang machen. Denn ehe ich etwas analyſiren oder in ſeine Elemente auflöſen kann, muſs erſt etwas Zuſammengeſetztes da ſeyn, was ich auflöſen ſoll. Folglich iſt die Syntheſis eher als die Analyſis, oder die erſtere geht vor der letztern her. Unſere Erkenntniſs entſpringt alſo nicht, wie man es ſich vor Kant vorſtellte, mit der Analyſis, ſondern mit der Syntheſis, und der Verſtand muſs erſt zuſammenſetzen und verknüpfen, ehe er auflöſen und zerlegen kann. Syntheſis, in der allgemeinſten Bedeutung, iſt alſo die Handlung des Verſtandes, verſchiedene Vorſtellungen (das Mannigfaltige) zu einander hinzu zu thun, und dieſe Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen in Einer Erkenntniſs zu begreifen. So iſt jedes Urtheil eine Syntheſis; ich thue nehmlich z. B. in dem Urtheil, alle Cörper ſind zuſammengeſetzt, zu der Claſſe der zuſammengeſetzten Dinge auch die Cörper hinzu, und faſſe alſo dadurch mehrere Vorſtellungen unter der Vorſtellung des Zuſammengeſetzten zuſammen. Dieſe Syntheſis iſt rein, wenn das Mannigfaltige der Anſchauung, das durch ſie zuſammengefaſst wird, *a priori* gegeben iſt. Es kann nehmlich nichts zuſammengefaſst werden oder keine Syntheſis entſtehen, wenn dem Verſtande nicht etwas zum Zuſammenfaſſen gegeben wird. Nun wird dem Verſtande ein Stoff zum Zuſammenfaſſen oder zur Syntheſis gegeben durch die Eindrücke auf unſre Sinne, allein dieſe Syntheſis enthält dann etwas aus der Erfahrung Entſprungenes, und iſt folglich nicht rein, ſondern empiriſch. Aber unſere Sinnlichkeit ſelbſt bietet (ſ. Expoſition, 4. ff.) ein Mannigfaltiges *a priori* zur Syntheſis dar. Raum und Zeit enthalten nehmlich ein Mannigfaltiges der reinen Anſchauung *a priori*, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen, unter welchen unſer Gemüth ſinnliche Eindrücke empfangen kann. Das Mannigfaltige des Raums und der Zeit iſt alſo derjenige Stoff, den unſer

Digitized by Google

Gemüth ſelbſt dem Verſtande zu einer Syntheſis darbietet, und wenn der Verſtand dieſen Stoff, es ſei nun zu reinen Anſchauungen, wie z. B. in der Geometrie, oder zu Begriffen von dieſen Anſchauungen, z. B. zu dem von einem Triangel, verbindet, ſo heiſst dieſe Syntheſis rein. Mit der Syntheſis eines Mannigfaltigen nun, ſie mag empiriſch oder *a priori* ſeyn, fängt die Erkenntnifs an. Sobald nehmlich durch die Sinnlichkeit der Stoff zur Erkenntnifs gegeben wird, mufs ihn der Verſtand verknüpfen. In der Folge werden wir ſehen, dafs dieſes Geſchäft mit einem ſehr dunkeln Bewufstſeyn geſchieht, und dafs daher die Erkenntnifs anfänglich noch roh und verworren ſeyn kann, und alſo der Analyſis bedarf. Allein die Syntheſis iſt doch das erſte, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den erſten Urſprung unſrer Erkenntnifs urtheilen wollen (M. I, 112. C. 103.) ſ. Syntheſis.

6. Die reine Syntheſis allgemein vorgeſtellt giebt die Kategorie, und ſie beruhet auf dieſer ſynthetiſchen Einheit *a priori*, als auf ihrem Grunde. Da dieſe Sache ihrer Natur nach ſo dunkel iſt, ſo wollen wir ſie uns noch durch ein Beiſpiel erläutern. Geſetzt, wir wollen uns der reinen Vorſtellung der Zeit bewufst werden, ſo giebt uns die reine Sinnlichkeit, d. i. die bloſse Fähigkeit, ſinnliche Eindrücke zu erhalten, ein Mannigfaltiges, in welchem wir weiter nichts unterſcheiden können, als die Art, wie es mit einander verknüpft iſt, z. B. dafs die Zeit ein Continuum oder eine ſtetige Gröſse iſt, d. h. eine ſolche Gröſse, in der, ohne alle Lücken, das Ende des einen Theils immer auch der Anfang des folgenden iſt, wie bei einer geraden immer fortlaufenden Linie im Raum. Wir werden uns in der Folge überzeugen, dafs dieſe Verknüpfung vermittelſt unſerer Einbildungskraft in je-

nes Mannigfaltige hineingebracht wird. Jetzt wollen wir uns nur deutlich machen, worauf die Verknüpfung (Synthesis) überhaupt beruhet, oder wie uns die Vorstellung derselben möglich wird. Wäre die Zeit eine wirkliche Linie, so könnten wir sie messen durch irgend einen Maafsstab. Allein die Zeit hat die besondere Beschaffenheit, dafs wenn ein Theil derselben entsteht, der andere verschwindet, und so bleibt uns kein anderes Mittel übrig, ihre Theile mit einander zu verknüpfen, als das Zählen. Und hier, dünkt mich, wird es bei der Zeit am allerlichtbarsten, dafs es der Verstand ist, der Verknüpfung und Einheit hinein bringt, und dadurch die Vorstellung der Zeit erst möglich macht. Denn der Verstand mufs durch das Zählen den verflossenen Zeittheil gleichsam fest halten und mit hinüber nehmen zu dem folgenden Zeittheil, diese beiden Zeittheile wieder zu dem folgenden, und so Secunde zu Secunde, Minute zu Minute, Stunde zu Stunde setzen, um sich das Ganze der Zeit vorzustellen, die immer nur in der Grenze zwischen der verflossenen und zukünftigen wirklich gegenwärtige Zeit ist. Diese Verknüpfung des einen Zeittheilchens mit dem andern (eigentlich des Mannigfaltigen oder der verschiedenen Vorstellungen in der Zeit, die erst durch die Verknüpfung des Verstandes Zeit werden) würde uns aber doch zur Vorstellung der Zeit noch nichts helfen, wenn nicht in derselben eine synthetische Einheit *a priori* läge. Das heifst, durch dieses Zählen mufs ich die einzelnen Zeittheilchen zu einem solchen Ganzen verknüpfen, dafs ich sie alle in diese Vorstellung eines Ganzen, einer Einheit, z. B. einer Stunde so vereinige, dafs ich nun nicht mehr an die einzelnen Theile denke, woraus das Ganze besteht, wenn ich mir dieses Ganze vorstelle. Die Vorstellung eines solchen Ganzen heifst synthetische Einheit, und ist wohl zu unterscheiden von der Vorstellung der zu einem Gan-

Digitized by Google

zen verknüpften Theile, in der ich mir das Ganze in ſeinen Theilen denke, welches die analytiſche Einheit heiſst. Jene ſynthetiſche Einheit iſt aber zur Vorſtellung jedes Gegenſtandes, als eines Ganzen, durchaus nothwendig, und ſie iſt alſo eine aus dem Verſtande ſelbſt entſpringende Vorſtellung *a priori*, durch die er die Syntheſis möglich macht. Dieſe ſynthetiſche Einheit iſt nun jederzeit der Grund, nach welchem alle verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzugethan werden, und der folglich ihnen allen gemeinſchaftlich iſt. Sie iſt der reine Verſtandesbegriff, und ſo iſt dieſer der Grund, auf welchem die ganze Syntheſis beruhet (M. I, 114. C. 104.).

7. Die Kategorie iſt alſo eine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen in der Anſchauung überhaupt, durch welche (Einheit) der Verſtand in ſeine Vorſtellungen einen transſcendentalen Inhalt bringt, und die daher *a priori* auf Objecte geht (C. 105.). Im Artikel Daſeyn, 4. findet man dieſe Erklärung verdeutlicht. Warum aber dieſe Einheit ſynthetiſch heiſst, habe ich bereits geſagt, weiter ausgeführt findet man es im Art. Einheit, 14. wie auch, was das heiſst, daſs ſie *a priori* auf Objecte geht.

8. Daſs Ariſtoteles ein Buch von dieſen Kategorien geſchrieben hat, findet man im Art. Ariſtoteles, 4. f. Weil aber Ariſtoteles die Quelle der Kategorien nicht kannte, ſo wuſste er weder die rechte Anzahl derſelben anzugeben, noch ſie gehörig von andern Begriffen zu unterſcheiden. In den bereits angeführten Stellen dieſes Wörterb. im Artikel: Einheit, 14. u. Erfahrungsurtheil ſiehet man ebenfalls, daſs dieſe Kategorien nichts als die logiſchen Functionen in den Urtheilen ſind. Es entſpringen daher auch gerade ſo

Digitized by Google

viele Kategorien, welche *a priori* auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt gehen, als es logiſche Functionen zu urtheilen giebt. Die Identität jeder einzelnen Kategorie mit einer Function zu urtheilen wird unter dem Namen derſelben nachgewieſen. So viel es alſo Arten der Urtheile giebt, ſo viel Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes giebt es, nicht mehr und nicht weniger. Und ſo iſt der Verſtand völlig erſchöpft, dieſe Kategorien müſſen durchaus die ganze Erkenntniſs der Dinge aus bloſsem Verſtande ausmachen. Es iſt alſo das Vermögen des Verſtandes durch die vollſtändige Auffindung dieſer Kategorien völlig ausgemeſſen, ſie geben alles an, was von jedem Erfahrungsgegenſtande und jedem Gegenſtande, der ohne Erfahrung erkannt oder gedacht wird, *a priori* durch den bloſsen Verſtand erkannt werden kann (C. 105. Pr. 120. M. I, 117.).

9. Die transſcendentale Tafel aller dieſer Kategorien findet man im Art. Erfahrungsurtheil, 11. B. Die Identität jeder einzelnen Kategorie mit einer Function zu urtheilen wird eigentlich unter dem Namen dieſer Kategorien nachgewieſen, ſ. z. B. Daſeyn. Um aber doch auch hier ein Beiſpiel davon zu geben, will ich zeigen, wie die drei Kategorien der Quantität von den Functionen der quantitativen Urtheile abzuleiten ſind. Im Art. Function, 5. ff. findet man die Arten der Urtheile ihrer Quantität nach. Es giebt aber in jeder Sprache Wörter, wodurch man anzeigt, welche Quantität das gegebene Urtheil hat, und dieſe Wörter haben den Namen Quantitätszeichen.

a. Für die einzelnen oder individuellen Urtheile (Function, 7.) ſind dieſe Quantitätszeichen die *nomina propria*, z. B. Cajus, oder die *pronomina demonſtrativa*, z. B. dieſer,

jener. Cajus iſt gelehrt; dieſer Mann iſt mein Freund.

b. Für die beſondern oder particularen Urtheile (Function, 6.) ſind im Deutſchen die Wörter: etliche, viele, mehrere, einige, manche, dieſe Quantitätszeichen, z. B. einige Menſchen ſind gelehrt.

c. Für die allgemeinen bejahenden Urtheile ſind im Deutſchen die Wörter: alle, jede, für die allgemeinen verneinenden Urtheile die Wörter: keiner, Niemand, ſolche Quantitätszeichen, z. B. alle Menſchen ſind ſterblich; kein Menſch iſt heilig.

Es giebt übrigens auch unbezeichnete Urtheile, worunter diejenigen zu verſtehen ſind, denen das Zeichen der Quantität fehlt, z. B. der Menſch iſt ein Thier; wenn es regnet, ſo wird es naſs. Solche Urtheile gelten für allgemeine; denn das Prädicat kommt dem Begriff im Subject in ſeinem ganzen Umfange zu, obgleich dieſer Umfang hier nicht durch ein beſonderes Zeichen angegeben iſt. Der Menſch heiſst ſo viel als alle Menſchen.

Diejenige Beſchaffenheit eines Urtheils nun, daſs man eins von dieſen dreierlei Quantitätszeichen mit der Vorſtellung im Subject verbinden kann, oder noch beſſer, daſs ich die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat, die das Bindewörtchen iſt ausdrückt, mit dem Quantitätszeichen verbinden kann, z. B.

Cajus, dieſer eine iſt, gelehrt;

Von den Menſchen, ſind viele, nicht gelehrt;

Die Menſchen, ſind alle, ſterblich;

Digitized by Google

dieſe Beſchaffenheit der Urtheile heiſst die Quantität derſelben. Nun ſehen wir aber deutlich, daſs im einzelnen Urtheile der Begriff der Einheit, im beſondern Urtheile der Begriff der Vielheit, im allgemeinen Urtheile der Begriff der Allheit diejenige Verknüpfung möglich macht, die man die Quantität der Urtheile nennt. Alſo muſs die Anlage zu dieſer Verknüpfung und folglich zu den Begriffen: Einheit, Vielheit, Allheit, ohne welche jene Verknüpfung nicht möglich iſt, in dem Verſtande ſelbſt liegen, und ſie können nicht aus der Erfahrung entſpringen. Durch ſie wird es uns möglich, über die durch die Eindrücke auf die Sinne gegebenen Gegenſtände zu urtheilen, und ſie zu erkennen; aber ſie entſpringen nicht durch Abſtraction aus der Vorſtellung dieſer Erfahrungsgegenſtände. Sie ſind zum Weſen des quantitativen Denkens unentbehrlich, folglich für das Denken nothwendig, alſo *a priori*. Auch bringen ſie Nothwendigkeit in das Urtheil, denn wenn ich ſage, die Menſchen ſind alle ſterblich, ſo behaupte ich, daſs jedes denkende Subject nothwendig ſo urtheilen müſſe. Uebrigens laſſen ſich in dieſen Begriffen auch keine Merkmale weiter unterſcheiden, ſie ſind einfach. Solche einfache, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchaft des Urtheilens hervorgehende Begriffe ſind nun die Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes, und wir haben folglich die drei der Quantität:

Einheit, Vielheit, Allheit

gefunden.

Da die Einheit das iſt, wodurch die Vielheit und Allheit gemeſſen wird: ſo kann man ſie auch das Maaſs nennen; da die Vielheit eigentlich das iſt, was da macht, daſs ich mehreres Gleichartiges unterſcheiden kann, welche Vorſtellung auch die Quantität oder Gröſse heiſst:

Digitized by Google

ſo kann man die Vielheit auch die Gröſse nennen, und von ihr hat dieſe Claſſe der Kategorien den Namen, weil ſie der Hauptbegriff iſt. Und da die Allheit eigentlich das iſt, was dā macht, daſs mir nichts an dem ganzen Umfange oder der Sphäre fehlt, welches die Vorſtellung des Ganzen iſt: ſo kann die Allheit auch das Ganze heiſsen. Und ſo ſehen wir, daſs die Begriffe:

Maaſs, Gröſse, Ganzes,

dieſelben Kategorien ſind (M. I, 118. C. 106.).

10. Die Tafel der Kategorien enthält nun ein vollſtändiges Verzeichniſs aller der Begriffe, die urſprünglich aus dem Verſtande ſelbſt entſpringen, und ſo, wie ſie noch mit keinem Erfahrungsbegriffe vermiſcht ſind. Der Verſtand enthält alſo dieſe Begriffe *a priori* an ſich, nicht als wenn ſie ihm angebohren wären (ſ. Angebohren), ſondern weil er eine ſolche Anlage hat, daſs er, ſo bald er zu ſeinem Geſchäft des Denkens oder Urtheilens wirkſam wird, dies Geſchäft nur auf die Art treiben kann, daſs immer einer dieſer urſprünglichen reinen Begriffe dabei erzeugt wird oder daraus hervorgeht. Will er z. B. das Waſſer denken, ſo denkt er es als ein Ganzes; will er ſich die Anſchauung Cörper denken, ſo muſs er ſie entweder als einen, oder als viele, oder als alle Cörper denken; will er weiter fortſchreiten in ſeiner Erkenntniſs, ſo muſs er ſich die Realitäten des Waſſers oder des Cörpers denken, d. i. die Beſchaffenheiten, die ihm zukommen, z. B. die Flüſſigkeit des Waſſers, die Undurchdringlichkeit des Cörpers. Betrachte ich nun den Verſtand bloſs in der Rückſicht, daſs er ein ſolches Vermögen iſt, urſprünglich, obwohl bei Gelegenheit der ſinnlichen Eindrücke, ſolche Begriffe aus ſich ſelbſt zu erzeugen, und dadurch die Verknüpfung (Syntheſis) der verſchiedenen Vorſtellungen in den Anſchauun-

Digitized by Google

gen zu bewirken, und ſondere alſo alle ſeine übrigen Vermögen davon ab, z. B. das Vermögen, das Empiriſche zu beurtheilen, ſo heiſst der Verſtand in dieſer Abſtraction ein reiner Verſtand, in eben dem Sinne, als man ſagt, die reine Sinnlichkeit. Es wird folglich damit nicht gemeint, es gebe ein ganz iſolirtes oder abgeſondertes Vermögen, welches der reine Verſtand heiſse. Sondern es iſt bloſs ein logiſcher Kunſtgriff, daſs wir uns von einem Gegenſtande das wegdenken, was wir zu unſerer vorhabenden Unterſuchung nicht gebrauchen können, und die übrigbleibenden Merkmale in einen beſondern Begriff zuſammenfaſſen, und dieſem einen beſondern Namen geben. So ſprechen wir vom Verſtande, der Einbildungskraft, dem Gedächtniſs, nicht als wenn dieſe Vermögen wirklich ſo von einander abgeſondert, wie etwa zwei Cörper, neben einander exiſtirten; ſondern um uns deutliche Vorſtellungen zu machen von dem, was bei allem Denken vorkömmt. Haben wir etwa gefunden, daſs neben dem Urtheil noch etwas vorkömmt, was wir ſchon einmal gedacht und uns nur erinnert haben, ſo ſondern wir dieſe beſondere Wirkung in Gedanken von dem übrigen ab, und ſchreiben ſie einem beſondern Vermögen, dem Gedächtniſs, zu, u. ſ. f. Darum wirken aber dennoch alle dieſe Vermögen in der Wirklichkeit zugleich, und wenn wir ſie uns einzeln vorſtellen, ſo iſt das eine logiſche Abſtraction, welche die Deutlichkeit in der Erkenntniſs befördert. Der reine Verſtand iſt nun ebenfalls eine ſolche logiſche Abſtraction, und wir verſtehen darunter den Verſtand bloſs in ſo fern reine Begriffe aus ihm entſpringen, nicht aber daſs es ein ſolches abgeſondertes Vermögen für ſich in der Wirklichkeit gebe. Man kann alſo nicht etwa fragen, wo giebt es denn aber einen Menſchen, der einen ſo reinen Verſtand hätte?

Digitized by Google

Ohne dieſe urſprünglichen reinen Verſtandesbegriffe würden ſich die verſchiedenen Vorſtellungen (das Mannigfaltige) der Anſchauungen nicht einmal als ein Gegenſtand denken, und es würde ſich folglich gar nichts davon verſtehen laſſen. Denn er muſs ſich nothwendig das Mannigfaltige der Anſchauung als eine Gröſse, oder als eine Realität, oder als eine Subſtanz u. ſ. w. denken, d. i. als einen Gegenſtand, der Gröſse, Realität hat, für ſich beſteht u. ſ. w.

Die Eintheilung der Kategorien in ihrer Tafel iſt aber auch ſyſtematiſch, d. h. ſie iſt aus einem gemeinſchaftlichen Princip entſprungen. Denn Kant ſchlieſst ſo, die Kategorien ſind die Grundbegriffe des menſchlichen Verſtandes, durch welche alles Urtheilen möglich wird; ſo viele von einander weſentlich verſchiedene Arten zu urtheilen es alſo giebt, ſo viel Kategorien muſs es auch geben. Nun iſt urtheilen nichts anders als denken, oder ſich die Anſchauungen vermittelſt des Verſtandes durch Merkmale vorſtellen, alſo giebt es auch eben ſo viel Arten, alles durch Grundbegriffe zu denken. Und ſo iſt die Anzahl dieſer Grundbegriffe, und welche es ſind, völlig beſtimmt.

Schon die Pythagoräiſche Schule ſoll einen Verſuch gemacht haben, die einfachen Begriffe unſeres Verſtandes aufzuſuchen (*Bruckeri Hiſt. Philoſ. T. I. p.* 806. *Schwabs Preisſchrift über die Frage: welche Fortſchritte u. ſ. w. S.* 47.). Wie wenig es dem Ariſtoteles geglückt iſt, findet man im Art. Ariſtoteles, 4. f. Schwab, ein erklärter Gegner der kritiſchen Philoſophie, ſagt ſelbſt (a. a. O. S. 138.): „Kant gebührt unſtreitig das Lob, daſs er die einfachen Verſtandesbegriffe nicht, wie ſeine berühmten Vorgänger, Ariſtoteles, Locke, Lambert und Cruſius, auf gerathewohl und rhapſodiſtiſch, ſondern nach

Digitized by Google

einer gewiſſen Regel, aufgeſucht, und ihre Anzahl beſtimmt hat. Der Gedanke, ſie aus den logiſchen Urtheilen abzuleiten, iſt glücklich, und würde allein ein Beweis von Kants metaphyſiſchem Genie ſeyn, wenn er auch nicht ſo viele andere Proben davon gegeben hätte.“ Die Philoſophen vor Kant ſchloſſen die einfachen Grundbegriffe, die ſie fanden, nur durch Induction, d. h. wenn ſie fanden, daſs ein Begriff in mehrern gleichen Fällen vorkam, ſo ſchloſſen ſie, der Begriff ſei ein ſolcher, der bei allen ſolchen Fällen vorkomme, und folglich ein Grundbegriff. Sie fanden alſo dieſe Begriffe nicht durch ein Princip *a priori*, ſondern aus der Erfahrung, welches ihnen darum möglich war, weil ſie in aller Erfahrungserkenntniſs vorkommen, indem, wie wir uns bald überzeugen werden, der Verſtand ſie in alle Erfahrung hinein legt. Auch konnten ſie auf dieſe Art niemals einſehen, warum gerade dieſe und nicht auch andere Begriffe in aller Erfahrungserkenntniſs vorkommen, weil ſie den Urſprung derſelben aus dem reinen Verſtande nicht kannten, und folglich nicht wuſsten, daſs der Verſtand nur an dieſe Begriffe gebunden iſt, durch die alles ſein Denken und Erkennen allein fortläuft (M. I, 119. C. 106. f.).

11. Schwab macht aber, mit mehrern, Kant den Vorwurf, er habe nicht bewieſen, daſs es nicht mehr und nicht weniger Claſſen von logiſchen Urtheilen gebe, als diejenigen, aus denen er ſeine Kategorien herleitet (ſ. Erfahrungsurtheil, 11. A.). Wie dieſe Schwierigkeit zu löſen ſei, findet man im Artikel Urtheil. Daſs dieſe Stammbegriffe übrigens auch ihre eben ſo reinen abgeleiteten Begriffe haben, welche Kant Prädicabilien des reinen Verſtandes nennt, findet man im Art. Abgeleitet.

12. Die Tafel dieſer Kategorien iſt im theoretiſchen Theile der Philoſophie unentbehrlich. Denn ſoll die Philoſophie, ſo weit ſie auf Begriffen *a priori* beruhet, als Wiſſenſchaft behandelt werden, ſo muſs der Plan zu derſelben ſo vollſtändig entworfen werden, daſs man ſich verſichern kann, es fehle nichts, auch muſs ſie nach beſtimmten Grundbegriffen mit mathematiſcher Schärfe und Genauigkeit abgetheilt werden. Dies iſt aber nur durch dieſe Tafel der Kategorien möglich, indem aus derſelben allein erhellet, wie viel Elementarbegriffe des Verſtandes es giebt, und welche ſie ſind. Nun kann in einer Wiſſenſchaft nichts weiter vorkommen, als die verſchiedenen Einheiten, zu welchen der gegebene Stoff durch den Verſtand nothwendig verknüpft werden muſs, und die daraus entſpringenden Begriffe und Sätze. Folglich müſſen ſich alle Momente der zu unterſuchenden ſpeculativen Wiſſenſchaft, ja ſogar die Ordnung derſelben, aus dieſer Tafel eben ſo ſyſtematiſch ergeben, als ſie die Grundbegriffe des menſchlichen Verſtandes in einem vollſtändigen Syſtem aufſtellt (C. 109. f. M. I, 123.).

13. Kant hat in den Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft eine Probe geliefert, wie dieſe Tafel der Kategorien zur Entwerfung des vollſtändigen Plans und der Eintheilung einer Wiſſenſchaft zu gebrauchen ſei, welche ich hier als Beiſpiel herſetzen und erläutern will. Er will in dem genannten Buche eigentlich die metaphyſiſche Cörperlehre liefern, oder lehren, was man von einem Cörper überhaupt *a priori* aus bloſsen Begriffen wiſſen kann. Dies iſt nun nichts weiter als die vollſtändige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt, denn alles übrige einer reinen Naturlehre über einen Cörper überhaupt iſt nur durch Mathematik möglich, weil der Begriff dazu conſtruirt oder in der reinen Anſchauung *a priori* muſs dargeſtellt wer-

den, um zu zeigen, dafs der Gegenſtand möglich, kein leerer Gedanke, ſei. Die Wiſſenſchaft aber, vermittelſt der Conſtructionen *a priori* zu erkennen, iſt eben die Mathematik. Da nun der Verſtand von einem Gegenſtande nichts weiter denken und erkennen kann, als die Gröſse, Beſchaffenheit, das Verhältnifs deſſelben zu andern Gegenſtänden (die Relation) und das Verhältnifs deſſelben zu unſerm Verſtande (die Modalität): ſo müſſen ſich auch alle Beſtimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, mithin auch alles, was *a priori* von ihr gedacht, ja alles, was auch von ihr in der mathematiſchen Conſtruction dargeſtellt, oder in der Erfahrung, als beſtimmte Materie, gegeben werden mag, unter dieſe vier Claſſen von Begriffen bringen laſſen. Mehr iſt hier nicht zu thun, zu entdecken oder hinzuzuſetzen, ſondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt ſeyn ſollte, es beſſer zu machen (N. XV.).

14. Der Begriff der Materie mufs daher durch alle vier Claſſen der Verſtandesbegriffe durchgeführt werden, von denen jede demſelben eine neue Beſtimmung giebt. Die fünf äufsern Sinne können nur durch Bewegung Eindrücke bekommen, da nun die Materie der Gegenſtand dieſer äufsern Sinne iſt, ſo mufs Bewegung die Grundbeſtimmung der Materie ſeyn, und ſie überhaupt als etwas Bewegliches gedacht werden. Der Verſtand führt daher alle übrigen Beſtimmungen (Prädicate) der Materie auf jene Grundbeſtimmung zurück, und ſo iſt die ganze Naturwiſſenſchaft überhaupt nichts anders als Bewegungslehre. Die Bewegung mufs alſo betrachtet werden:

a. der Gröſse oder Quantität nach, als ein reines Quantum, d. i. als eine ſolche Gröſse, bei der man alles wegdenkt, was irgend durch die Erfahrung zur Beſtimmung derſelben hinzu-

kömmt. Zugleich wird dabei abſtrahirt von aller Beſchaffenheit und allem Verhältniſs des Beweglichen zu einem andern oder zu unſrer Vorſtellungsart. Folglich kömmt hier nur die Gröſse der Bewegung in Betrachtung, nicht aber die Gröſse des Beweglichen, welche zur Beſchaffenheit deſſelben gehört. Den Inbegriff der Begriffe und Sätze, welche hieraus entſpringen, nennt Kant die Phoronomie oder reine Gröſsenlehre der Bewegung. Dieſe Phoronomie hat nur einen einzigen allgemeinen Lehrſatz, der die Möglichkeit der Zuſammenſetzung der Bewegung aus einfacheren Bewegungen durch Conſtruction lehrt, und im Art. Bewegung, zuſammengeſetzte, vorkömmt und erläutert wird. Der Begriff der Gröſſe iſt nehmlich nichts anders, als der von der Zuſammenſetzung des Gleichartigen nach einem gewiſſen Maaſse (der Einheit). Folglich iſt die Phoronomie nichts anders als die Lehre von der Zuſammenſetzung der Bewegung, und zwar nach den drei Kategorien der Gröſse und den Momenten, die der Raum dazu an die Hand giebt:

α. Einheit, wenn die Bewegung nur eine Richtung in einer und derſelben Linie hat;

β. Vielheit, wenn die Bewegung mehrere Richtungen in einer und derſelben Linie hat;

γ. Allheit, wenn die Bewegung mehrere Richtungen nach mehreren Linien hat.

Mehrere Beſtimmungen der Bewegung als einer Gröſse kann es nicht geben. Die Bewegung wird hier nehmlich als ein aus mehrerern Bewegungen Zuſammengeſetztes betrachtet, und iſt in ſo fern eine Gröſse. Die Gröſse der Bewegung ſelbſt aber beſteht, weil das Bewegliche hier bloſs als ein Punct betrachtet wird, allein in der Geſchwindigkeit. Nach dieſer dreifachen Beſtimmung

Digitized by Google

(α, β u. γ) hat folglich der allgemeine phoronomiſche Lehrſatz drei Theile (ſ. Bewegung, S. 610.) (N. 30.).

15. Die Bewegung muſs ferner betrachtet werden

b. der Beſchaffenheit oder Qualität nach, als eine Beſchaffenheit der Materie. Hiernach muſs das Bewegliche eine Beſtimmung mehr bekommen, es muſs etwas da ſeyn, was beweglich iſt, dem die Bewegung als Beſchaffenheit anhängen kann, das bewegt werden und etwas anders in Bewegung ſetzen kann. Dies iſt nur möglich, wenn etwas den Raum erfüllt und dem Eindringen in denſelben Raum widerſteht. Kant zeigt nun, daſs man ſich die Materie darum als ein Bewegliches denken müſſe, deſſen Bewegung eine urſprüngliche (den Grund der Bewegung in ſich ſelbſt habende) bewegende Kraft ſei, und nennt daher den Inbegriff von Sätzen und Begriffen hierüber Dynamik oder Lehre von der Bewegung als urſprünglich bewegender Kraft. Die Beſchaffenheit wird nehmlich durch Empfindung gegeben, und folglich muſs die Beſchaffenheit der Bewegung empfunden werden, dies iſt nur durch Widerſtand, folglich durch Erfüllung des Raums möglich. Daher iſt die Lehre davon eine Lehre von der Bewegung als einer urſprünglich bewegenden Kraft. Nach den drei Kategorien der Qualität muſs nun in derſelben gehandelt werden:

α. der Realität nach: von der Erfüllung des Raums durch Zurückſtoſsungskraft, oder dem Reellen (Soliden) im Raume;

β, der Negation nach: von der Durchdringung des Raums durch Anziehungskraft, oder der Aufhebung des Reellen (Soliden) im Raume;

Digitized by Google

γ. der Limitation nach: von der Beſchränkung beider Kräfte durcheinander, oder der Beſtimmung des Grades des Reellen oder der Raumerfüllung.
(N. 80.) ſ. Bewegung, VII.

16. Die Bewegung muſs ferner betrachtet werden

c. der Relation nach, in Beziehung oder im Verhältniſs zu einer andern Bewegung. Hiernach bekömmt das Bewegliche, auſser der Beſtimmung, daſs es, auch in Ruhe, durch urſprünglich bewegende Kraft den Raum erfüllt, noch die, daſs es, auch in Bewegung, eine bewegende Kraft hat, welche es möglich macht, etwas anderes Bewegliches in Bewegung zu ſetzen oder von ihm in Bewegung geſetzt zu werden. Den Inbegriff der Sätze und Begriffe hierüber nennt Kant die Mechanik, oder Lehre von der Bewegung als abgeleiteter bewegender Kraft. Nach den drei Kategorien der Relation muſs in derſelben gehandelt werden;

α. der Subſtantialität nach, vom Geſetz der Selbſtſtändigkeit oder Beharrlichkeit derſelben Quantität Materie, ſ. Aufgabe, 10, a.

β. der Cauſalität nach, vom Geſetz der Trägheit, ſ. Bewegung, VIII. 2. u. Aufgabe, 10, b.

γ. der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft nach, vom Geſetz der Gegenwirkung der Materien, ſ. Gegenwirkung u. Aufgabe, 10, c.

Der Begriff der Subſtanz correſpondirt nehmlich genau dem Begriff der Selbſtſtändigkeit

Digitized by Google

der Materie, der Begriff der Urſache dem der äuſsern Urſache der Bewegung der Materie, ohne welche Urſache ſie in ihrem Zuſtande beharret oder träge iſt, und der Begriff der Wechſelwirkung dem der Gegenwirkung zweier Materien. Wenn man die angeführten Stellen nachlieſet, ſo bedarf dieſes keiner weiteren Erörterung (N. 133. f.).

17. Endlich muſs die Bewegung auch

d. der Modalität nach betrachtet werden, d. i. bloſs in Beziehung auf die Vorſtellungsart. Für unſere Vorſtellungsart iſt ſie aber eine Erſcheinung, die nur vermittelſt der äuſsern Sinne für uns möglich iſt; darum nennt Kant die Lehre von der Bewegung der Materie in Beziehung auf unſre Vorſtellungsart die Phänomenologie oder die Lehre von der Bewegung der Materie als Erſcheinung. Wie die drei Kategorien der Modalität hier auf dieſe Lehre angewendet werden und ſie erſchöpfen, iſt im Art. Bewegung, IX, III. Lehrſatz a. b. c. zu finden (N. XX. f.).

18. Dieſe Tafel der Kategorien giebt aber auch zu manchen merkwürdigen Betrachtungen Veranlaſſung.

Es fällt zuerſt in die Augen, daſs ſie vier Claſſen von Verſtandesbegriffen enthält, nehmlich die 1. der Quantität; 2. der Qualität; 3. der Relation; 4. der Modalität. Sie läſst ſich aber in 2. Abtheilungen zerfällen. Die erſte Abtheilung dieſer Stammbegriffe des reinen Verſtandes gehet auf Gegenſtände der Anſchauung, es macht dabei keinen Unterſchied, ob es Gegenſtände der reinen oder in der Erfahrung gegebenen (empiriſchen) Anſchauung ſind. Die zweite Abtheilung dieſer Kategorien gehet auf das Daſeyn dieſer Gegenſtände der Anſchauung, und zwar

entweder im Verhältniſs dieſer Gegenſtände zu einander, oder im Verhältniſs derſelben zu dem Verſtande. Wenn wir nehmlich die Gegenſtände der Erfahrung oder auch der reinen Anſchauung anſchauen, ſo finden wir das an denſelben, was wir uns in den Begriffen ihrer Quantität und Qualität denken. Die Relation und Modalität aber finden wir nicht in den Gegenſtänden ſelbſt, ſondern in der Art, wie ſie exiſtiren (M. I, 124. C. 110).

19. Die erſte dieſer beiden Abtheilungen der Kategorien nennt Kant die mathematiſchen, ſie ſind die Kategorien der Quantität und Qualität; der Grund dieſer Benennung iſt aber, weil ſie auf Gegenſtände der Anſchauung gehen und ſich alſo conſtruiren oder, wie es der Mathematiker mit ſeinen Begriffen macht, in der Anſchauung darſtellen laſſen. Die zweite Abtheilung nennt er die dynamiſchen Kategorien, weil alles Daſeyn als die Wirkung einer Kraft (im Griechiſchen Dynamis) gedacht werden muſs. Die erſte Abtheilung hat keine Correlata, d. i. Begriffe, die ſich entweder wechſelſeitig auf einander beziehen, oder doch einander entgegen geſetzt ſind, die zweite Abtheilung hat dieſe Correlata oder Oppoſita. Dieſer Unterſchied muſs doch einen Grund in der Natur des Verſtandes haben, welches deſto mehr einleuchtet, da wieder in den mathematiſchen Kategorien ſich etwas findet, was in den dynamiſchen nicht angetroffen wird, nehmlich in denen von der Quantität ein Fortſchritt von der Einheit zu der Allheit, in denen von der Qualität ein Fortſchritt vom Etwas (der Realität) zu dem Nichts (der Negation); zu dieſem Behuf müſſen aber die Kategorien der Qualität ſo ſtehen: Realität, Limitation, Negation, ſ. Erfahrungsurtheil, 11. B. (M. I, 125. C. 110. Pr. 122*).

20. Es iſt ferner bemerkenswerth, daſs alle

vier Classen eine gleiche Anzahl von Kategorien, nehmlich immer drei enthalten. Alle Eintheilung *a priori* aus Begriffen muss nehmlich sonst zweitheilig seyn (jedes Ding ist entweder A oder nicht A); allein das ist blos die logische oder analytische Eintheilung nach dem Satze des Widerspruchs. Es giebt aber auch eine metaphysische oder synthetische Eintheilung *a priori* aus Begriffen (nicht, wie in der Mathematik, aus der dem Begriffe correspondirenden Anschauung *a priori*), und diese muss jederzeit dreitheilig seyn, weil zu jeder synthetischen Einheit (welche einzutheilen ist) dreierlei erforderlich ist (worin sie folglich getheilt werden kann): 1. die Bedingung; 2. das Bedingte; 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt (U. LVII.*) M. I, 176. C. 110.).

21. Daher rührt es nun auch, dass in allen vier Classen die dritte Kategorie aus der Verbindung der zweiten mit der ersten in einen Begriff entspringt. So ist die Allheit (Totalität, das Ganze) nichts anders als der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten, der Vielheit, mit seiner Bedingung, der Einheit, entspringt, oder Vielheit als Einheit betrachtet. Die Einschränkung (Limitation) ist nichts anders als Realität mit Negation verbunden; die Gemeinschaft (Wechselwirkung) ist die wechselseitige Wirkung der Causalität der Substanzen auf einander; die Nothwendigkeit ist die Wirklichkeit, deren Bedingung die blose Möglichkeit ist. Es scheint aber, als folge hieraus, dass der dritte Verstandesbegriff in jeder Classe der Kategorien keine wahre Kategorie, kein Stammbegriff, sondern blos ein abgeleiteter Begriff des reinen Verstandes (eine Prädicabilie) sei. Allein der Actus des Verstandes, der zur Verbindung beider Kategorien zu der dritten er-

Digitized by Google

fordert wird, ist noch verschieden von dem Actus, durch welchen der Verstand jene beiden Begriffe einzeln erzeugt, und liegt gar nicht etwa schon in der Erzeugung jener beiden. Man sieht dieses sogleich dadurch ein, wenn man den Begriff der Zahl nimmt, welcher nichts anders als die neue Einheit einer Menge von Einheiten, also eine Allheit ist. Wäre nun die Zahl blofs durch das Denken der Menge oder Vielheit und Einheit möglich, so müfste es uns auch möglich seyn, das Unendliche als eine Zahl zu denken, denn in diesem Begriff ist auch Vielheit und Einheit, allein es ist uns nicht möglich, das Unendliche als den Verstandesbegriff der Allheit, oder als Zahl, einer Grenze von anzugebenden Einheiten zu denken. Das Unendliche läfst sich nicht unter den Verstandesbegriff der Allheit subsumiren, es ist ein Vernunftbegriff (eine Idee). Eben so wenig ist es aus den blofsen Begriffen der Ursache und Substanz möglich einzusehen, wie eine Ursache auf die Substanz wirke, nehmlich nicht anders als so, dafs die Substanz zurückwirkt, u. s. w. (M. I, 127. C. 111.).

22. Schwab wirft (a. a. O. ,S. 130.) Kant vor, dafs seine Ableitung der Kategorien von den Urtheilen hie und da sehr gezwungen sei. Zum Beweise hievon führt er die Kategorie der Gemeinschaft an. Wie aber dennoch diese Kategorie ganz deutlich in dem disjunctiven Urtheile liegt und dasselbe möglich macht, habe ich im Art. Gemeinschaft ausführlich zu zeigen gesucht.

23. Ein Paar andere Bemerkungen, welche sich noch über die Tafel der Kategorien machen lassen, sind folgende. Im Logischen, oder dem Denken überhaupt, liegen die kategorischen Urtheile allen übrigen Urtheilen zum Grunde, denn die hypothetischen und disjunctiven Urtheile

ſind aus kategoriſchen zuſammengeſetzt, und die Quantität, Qualität und Modalität der Urtheile ſind beſondere Beſtimmungen jener genannten drei Arten von Urtheilen. Denn, wenn ich ſage, die Menſchen ſind ſterblich, ſo iſt das ein kategoriſches Urtheil, weil es eine Behauptung ohne alle Bedingung ausſagt. Solcher Behauptungen ſind in einem hypothetiſchen Urtheile zwei, z. B. wenn die Menſchen einen zerſtörbaren Cörper haben, ſo ſind ſie ſterblich; in einem disjunctiven Urtheile ſind zwei oder mehrere kategoriſche, z. B. die Menſchen ſind entweder ſterblich, oder unſterblich. Da es nun nothwendig eins dieſer drei Arten von Urtheilen ſeyn muſs, dem die Beſtimmungen der Quantität, Qualität und Modalität zukommen, ſo folgt, daſs das kategoriſche Urtheil allen andern zum Grunde liege. Eben ſo liegt nun auch in Anſehung der Gegenſtände die Kategorie der Subſtanz allen übrigen (und folglich auch allen übrigen Begriffen von wirklichen Dingen) zum Grunde; denn nur eine Subſtanz kann Urſache ſeyn und in Wechſelwirkung ſtehen, kann Gröſse und Beſchaffenheit haben, oder das, wovon dieſe Beſtimmungen ausgeſagt werden, wird in ſo fern doch immer als Subſtanz betrachtet. Die zweite Bemerkung iſt, daſs im Urtheile die Modalität kein beſonderes Prädicat iſt. In dem problematiſchen Urtheil, der Menſch kann ſterben, wird durch das Wörtchen kann bloſs ausgeſagt, daſs das Sterben des Menſchen allen Erfahrungsbedingungen nach denkbar iſt. Es kommt dadurch nicht auſser dem Sterben noch eine neue Beſchaffenheit hinzu, ſondern es wird nur ausgeſagt, daſs die beigelegte Beſchaffenheit nicht als etwas betrachtet werde, was in der Sinnenwelt bereits angeſchaut werde, ſondern was ſich bloſs als den Geſetzen der Erfahrung gemäſs denken laſſe. Eben ſo thun nun auch die Modalbegriffe keine Beſtimmung zu den Dingen hinzu. Ob ich das Leben im hohen Alter als möglich betrachte, oder als

wirklich, das verändert keine Beſtimmungen in der Sache ſelbſt, thut nichts zu dem Leben im hohen Alter hinzu und nimmt nichts davon weg, ſondern betrifft bloſs die Art meiner Erkenntniſs deſſelben, ob ich es als einen bloſsen, obwohl auf die Bedingungen der Erfahrung gegründeten, Gedanken, oder als etwas in der Sinnenwelt Befindliches erkenne. Dergleichen Betrachtungen haben alle ihren groſsen Nutzen, und können noch vielleicht von erheblichen Folgen für die wiſſenſchaftliche Form aller Vernunfterkenntniſſe ſeyn. So ſehen wir hieraus, daſs die Gegenſtände nicht in ſolche, die wirklich vorhanden, und ſolche, die bloſs möglich ſind, claſſificirt werden können; ſondern daſs die Möglichkeit und Wirklichkeit nur verſchiedene Arten die Dinge zu betrachten ſind, indem Gegenſtände, die bloſs in unſern Begriffen vorhanden ſind, und noch nie exiſtirt haben, ſo lange zu den Hirngeſpinſten gezählt werden müſſen, bis ſie einmal in der Erfahrung angeſchauet werden (Pr. 123. *).

24. Schwab wirft aber (a. a. O. S. 130) auch die wichtige Frage auf, ob die Tafel der Kategorien auch vollſtändig ſei, giebt aber dazu ſehr wenig irre machende Beiſpiele. Wichtiger iſt das Beiſpiel, das Kant ſelbſt (C. 113.) aus der Transſcendentalphiloſophie der Alten giebt. Es iſt der Satz der Scholaſtiker: jedes Ding iſt eins, wahr, vollkommen. Hierin ſagt *Boyoin* (*Philoſoph. Scoti P. I. Logicae P. II. C. II. quaeſt. V.*) beſtehet die transſcendentale Wahrheit des Dinges, die nehmlich jedem Dinge als ſolchem zukömmt. Es iſt nun die Frage, ſagt dieſes Princip wirklich ein Paar Kategorien aus, die nicht in jener Tafel ſtehen, oder hat dieſe Behauptung ihren Grund in einer falſch verſtandenen Verſtandesregel? Der Gebrauch des angeführten Satzes als einer Erkenntniſsquelle fiel in Abſicht auf die daraus entſpringenden Folgerungen ſehr kümmerlich

Digitized by Google

aus, und gab, wie wir bei jedem der drei Begriffe, die er enthält, ſehen wollen, lauter tautologiſche, d. i. ſolche Sätze, die, nur mit andern Worten, daſſelbe ſagten. Man pflegt daher in neuern Zeiten dieſen Satz auch nur ehrenthalben in der Metaphyſik aufzuſtellen. Indeſſen verdient ein Gedanke, der ſich ſo lange Zeit erhalten hat, ſo leer er auch zu ſeyn ſcheint, immer eine Unterſuchung ſeines Urſprungs. Er muſs doch, da er allgemein angenommen wurde, in irgend einer Verſtandesregel ſeinen Grund haben. Dieſe Verſtandesregel wäre dann, wie es oft der Fall geweſen iſt, falſch verſtanden und ausgelegt worden.

Dieſe vermeintlichen transſcendentalen Prädicate der Dinge ſind nichts anders, als logiſche Erforderniſſe oder Kriterien (Kennzeichen) aller Erkenntniſs der Dinge überhaupt, und legen derſelben die drei Kategorien der Quantität, nehmlich Einheit, Vielheit und Allheit zum Grunde. Ich ſage, ſie ſind logiſche und nicht transſcendentale Erforderniſſe der Erkenntniſs, d. h. ſie ſind nicht material und gehören nicht zur Möglichkeit der Dinge oder Gegenſtände, über die wir denken, ſo daſs wir ſagen könnten, jedes Ding muſs ſie an ſich haben; ſie ſind nicht Eigenſchaften der Dinge, ſondern nur formal oder Begriffe, nach welchen wir im Denken überhaupt verfahren müſſen. Da nun die Logik lehrt, wie wir der Natur unſers Verſtandes gemäſs überhaupt denken müſſen, die Transſcendentalphiloſophie hingegen, was für Vorſtellungen bei dem Denken über die Gegenſtände ſo aus dem Verſtand entſpringen, daſs wir keinen Gegenſtand vor uns haben können, ohne dieſe Vorſtellungen in ihm zu finden: ſo ſieht man ein, was das heiſst, jene Begriffe ſind logiſche Erforderniſſe in Anſehung jeder Erkenntniſs, und nicht nothwendige und all-

Digitized by Google

gemeine Eigenſchaften der Dinge. Wir wollen dieſes nun an jedem dieſer drei Begriffe einzeln ſehen.

In jedem Erkenntniſſe iſt nehmlich:

a. Einheit des Begriffs, welches man die qualitative analytiſche Einheit nennen kann, um ſie von der quantitativen, oder der Kategorie der Einheit ſowohl, als von der qualitativen ſynthetiſchen zu unterſcheiden, ſ. Einheit, 10.

b. Wahrheit des Begriffs in Anſehung der Folgen. Jemehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe entſpringen, deſto mehr Kennzeichen hat man, daſs es der Begriff von einem wirklichen Gegenſtande und keinem Hirngeſpinſte ſei. Man kann dieſes die qualitative Vielheit der Merkmale nennen, die zu einem Begriffe als dem Grunde gehören, aus dem ſie entſpringen. Dieſe Vielheit iſt alſo nicht die Kategorie der quantitativen Vielheit, durch welche die Merkmale in dem Gegenſtande, als einer Gröſse, deren Theile ſie ſind, gedacht werden.

c. Vollkommenheit des Begriffs, die darin beſteht, daſs, ſo wie von einem Begriffe alle jene Folgen abgeleitet werden konnten, umgekehrt, ſie alle auf den einen Begriff zurückgeführt werden können, und nur mit ihm und keinem andern völlig zuſammenſtimmen. Man kann dieſes die qualitative Vollſtändigkeit, Totalität oder Allheit nennen.

Hieraus erhellet alſo, daſs dieſe Begriffe logiſche Kriterien oder Kennzeichen ſind, ohne welche man überhaupt nicht denken kann, und nach welchen man jeden Gegenſtand ohne Unterſchied behandeln muſs, die aber nicht etwas an

Digitized by Google

dem Gegenſtande ſelbſt nothwendig Befindliches vorſtellen. Es ſind freilich die drei Kategorien der Gröſse, aber nicht auf Gegenſtände ſelbſt angewandt, ſondern auf die Begriffe von denſelben. Man ſieht dieſes auch daraus, wenn durch die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit Gegenſtände ſelbſt erkannt werden ſollen, ſo muſs die Einheit in der Erzeugung der Gröſse durchaus gleichartig angenommen werden; allein bei jenen Begriffen iſt die Rede von der Verknüpfung ungleichartiger Erkenntniſsſtücke in Einem Bewuſstſeyn, ſ. Einheit, 10. Wahrheit, Vollkommenheit. Jene Regel der Alten betrifft alſo eine Bedingung der Uebereinſtimmung aller Erkenntniſs mit ſich ſelbſt, aber nicht eine Erkenntniſs *a priori* der Gegenſtände (C. 113. ff. M. I, 131.).

Transſcendentale Deduction der Kategorien.

1. Vorbereitung.

25. Die vorhergehende Deduction zeigte, wie die Kategorien *a priori* entſpringen, und bewies dieſes dadurch, daſs ſie ihr völliges Zuſammentreffen mit den allgemeinen logiſchen Functionen in den Urtheilen darthut. Nun muſs gezeigt werden, wie es möglich ſei, durch dergleichen Begriffe *a priori* von ſinnlichen Gegenſtänden, die uns durch die Erfahrung gegeben werden, etwas zu erkennen. Es würde dazu nichts helfen, wenn wir, wie es die Philoſophen bisher thaten, über die Erfahrungsgegenſtände nachdenken, und die Kategorien in der Erfahrungserkenntniſs von ſolchen Gegenſtänden aufſuchen wollten. Wir würden dann, was ſchon lange bekannt war, finden, daſs dieſe einfachen Begriffe in aller unſrer Erfahrungserkenntniſs vorkommen. Dieſe Nachweiſung

und Herleitung derſelben kann man die empiriſche Deduction (eigentlich Illuſtration) der Kategorien nennen. Allein dieſe Deduction würde uns zur Beantwortung der Frage: wie iſt es möglich, daſs uns Begriffe, die aus unſerm Verſtande entſpringen, Beſchaffenheiten ſolcher Gegenſtände angeben, die wir aus der Erfahrung kennen lernen? nichts helfen. Denn das, was ſie uns von dieſen Gegenſtänden der Erfahrung kennen lehren, iſt ſelbſt keine Erfahrung, wie könnte uns alſo die Aufſuchung dieſer Begriffe in der Erfahrungserkenntniſs hierüber Auskunft geben. Soll alſo jene Frage zu beantworten nöthig ſeyn, ſo muſs dieſe Deduction transſcendental ſeyn, das iſt, ſie muſs durch Unterſuchung des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, in wie fern daſſelbe reiner Erkenntniſſe *a priori* fähig iſt, und dieſe mit den durch die Sinne gegebenen Anſchauungen in Verknüpfung ſtehen können, gezeigt werden (M. I, 154. C. 118.).

26. Es iſt aber nöthig, jene Frage: wie kann man durch reine Begriffe *a priori* eine Beſchaffenheit ſinnlicher Gegenſtände, die uns *a poſteriori* gegeben ſind, beſtimmen? zu beantworten. Denn, dieſe Kategorien ſtellen nicht bloſs ſolche Prädicate vor, welche nur ſinnlichen Gegenſtänden beigelegt werden können, ſondern man kann durch ſie jeden Gegenſtand, er ſei ſinnlich oder nicht, denken. So kann man ſehr wohl Gott als die Urſache der Welt denken, ungeachtet Gott kein ſinnlicher Gegenſtand, der Begriff, Urſache, aber eine Kategorie iſt. Mit dem Begriff des Raums und der Zeit iſt das nicht der Fall, man kann ſie bloſs von ſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen, und von Gott nicht ſagen, er befinde ſich irgendwo im Raume, oder habe ſchon ſo viele Jahre, Jahrhunderte oder Jahrtauſende gelebt. In der Phyſik hingegen iſt die Vorſtellung des Raumes und der Zeit unentbehr-

Digitized by Google

lich, und die Geometrie geht ihren ſichern Schritt durch lauter Erkenntniſſe *a priori* vom Raume, ohne daſs dieſe Wiſſenſchaften einen Beglaubigungsſchein über die Rechtmäſsigkeit ihres Gebrauchs der Begriffe des Raums und der Zeit von ihren Gegenſtänden und ihrer Erkenntniſſe *a priori* von denſelben bedürften (ſ. Geometrie). Denn der Raum iſt die reine Form der Anſchauung der äuſsern Sinnenwelt, alle geometriſche Erkenntniſs von demſelben beruhet auf Anſchauung *a priori* deſſelben, und hat alſo eine unmittelbare Evidenz. Die Gegenſtände, mit welchen ſich die Geometrie beſchäftigt, nehmlich die reinen Formen und Geſtalten im Raum, werden durch die Conſtruction derſelben ſelbſt gegeben, und es kann alſo hier kein Irrthum ſtatt finden oder ſich lange halten. Die Kategorien hingegen müſſen aller dieſer Vortheile entbehren; denn ſie geben von Gegenſtänden ſolche Prädicate an, welche ſich denken laſſen, wenn auch nichts dergleichen in der Anſchauung dargeſtellt und durch Afficirung der Sinne empfunden wird. Ja, da ſich dieſe Kategorien nicht auf Erfahrung gründen, indem die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in denſelben nicht erfahren werden kann; und da es auch in keiner Anſchauung *a priori* etwas giebt, was den Grund dieſer Begriffe enthielte: ſo ſcheint ihr Gebrauch ganz unbegrenzt zu ſeyn. Es muſs alſo von ihnen nachgewieſen werden, von welchen Gegenſtänden ſie gültig gebraucht werden können, von allen ohne Unterſchied, oder nur von ſinnlichen. Dieſe transſcendentale Deduction der Kategorien iſt um ſo nothwendiger, weil dieſe Begriffe ſogar verleiten können, den Begriff des Raums ſelbſt von nichtſinnlichen Gegenſtänden zu gebrauchen, und z. B. den Sitz des menſchlichen Geiſtes, als der Urſache des Lebens und Denkens, im Gehirn, als ſei er wie Materie irgendwo im Raum befindlich, zu ſuchen (ſ. Deduction) (M. I, 136. C. 119. ff.).

27. Die Kategorien sind Begriffe, die uns zum Denken unentbehrlich sind. Es fragt sich aber, was dieses den Gegenständen selbst, über die wir denken und ihrer Beschaffenheit angehe, und wie es möglich sei, dass die Gegenstände, von denen wir uns eine Erkenntniss verschaffen, sich nach diesen Bedingungen unsers Denkens richten, und davon Beschaffenheiten annehmen können? So ist z. B. der Begriff der Ursache ein solcher, der uns an die Vorstellung bindet, dass, wenn ein Ding B vorhanden ist, jederzeit ein anderes A vorhergegangen seyn müsse, welches von B ganz verschieden sei, und auf welches dieses nach einer Regel gefolgt sei. Nun finden wir es in der Erfahrung auch gemeiniglich so, denn von allen Erfahrungsgegenständen lassen sich nicht einmal die Ursachen entdecken, oder sind doch wenigstens noch nicht entdeckt; allein dieses beweiset nichts dafür, dass es nothwendig und in allen Fällen so seyn müsse. Es ist nicht sogleich aus bloßen Begriffen einzusehen, warum die Erfahrungsgegenstände darum so beschaffen seyn müssen, weil unser Verstand an dieses Gesetz gebunden sei, und es ist daher auch *a priori* zweifelhaft (und alles, was mit der Vorstellung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft ist, lässt sich nicht *a posteriori* oder aus der Erfahrung erkennen), ob der Begriff der Ursache nicht gar ein leerer Begriff sei, und ob es in der Erfahrung wirklich Ursachen gebe, ob wir nehmlich nicht das, wovon wir blos gewohnt sind, dass es vor B hergehet, die Ursache des B nennen, und ihm fälschlich, durch die Gewohnheit getäuscht, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Vorhergehens unterschieben. Vielleicht giebt es, könnte man sagen, Gegenstände der Erfahrung, die so beschaffen sind, dass sie keine Ursache haben. Sie liegen dann freilich in einer solchen Verwirrung, dass unser Verstand, der alles durch den Begriff der Ursache und Wir-

kung erkennt, nichts davon begreift; allein das hindert nicht, dafs alsdann der Begriff der Urfache für fie nicht ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Ja giebt es nur eine einzige Erfahrung, die von ihm ausgenommen ift, fo dafs er nicht von derfelben gilt, fo fällt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche doch Merkmale in diefem Begriffe find, und damit der ganze Begriff felbft, über den Haufen (M. I, 138. C. 122.).

28. Es ift durchaus nicht möglich, aus der Erfahrung zu erkennen, dafs der Begriff der Urfache, und fo die übrigen Kategorien, für alle Erfahrungserkenntnifs und die Gegenftände derfelben gültig find, und fich in denfelben vorfinden müffen. Denn wollte man fagen, dafs fie in allen Erfahrungen vorkommen, und dafs, wenn man die Urfache von manchen Gegenftänden und Veränderungen nicht wiffe, daraus nicht folge, dafs fie keine haben, dafs man vielmehr auch von ihnen eine Urfache annehmen müffe, weil überdem das Gegründete diefer Annahme durch den Erfolg unfers Forfchens nach den Urfachen der Dinge fo oft gerechtfertigt werde: fo hätte man nicht bedacht, dafs daraus, dafs etwas immer fo gewefen fei, bei weitem noch nicht folge, dafs es immer fo feyn werde, und durchaus fo feyn müffe. Eben dies ift es aber, was durch den Begriff der Urfache behauptet wird. Wenn A die Urfache von B heifst, fo will das nicht fagen, B kann darauf folgen und auch nicht, diefes Folgen ift zufällig; fondern B mufs auf A nach einer fchlechthin allgemeinen, d. i. ftets geltenden, Regel folgen, diefe Folge ift nothwendig. Erfahrung giebt aber nie eine ftrenge, fondern nur eine comparative Allgemeinheit, d. h. man weifs blofs, dafs bisher noch kein Fall ausgefallen ift, aber nicht, dafs nie einer ausfallen werde, weil keiner ausfallen könne. Und fo verhält es fich mit allen übrigen Katego-

rien, ja mit allen reinen Verſtandesbegriffen überhaupt (M. I, 139. C. 123. f.).

2. Uebergang.

29. Wenn wir uns Erkenntniſs von Gegenſtänden der Erfahrung erwerben, ſo macht der Gegenſtand die Vorſtellung möglich, die ich mir von ihm mache, oder ich bekomme meine Vorſtellung von dem Gegenſtande durch denſelben. Dies kann man die empiriſche Beziehung einer Vorſtellung auf ihren Gegenſtand nennen. Es iſt aber die Frage, ob es nicht auch umgekehrt ſeyn könne, ob es nicht auch Vorſtellungen gebe, welche ihren Gegenſtand möglich machen, ſo daſs ich folglich durch dieſe Vorſtellungen ſchon wiſſen kann, wie gewiſſe Gegenſtände beſchaffen ſeyn werden und müſſen? Wäre das, ſo gäbe es eine rationale Beziehung einer Vorſtellung zu ihrem Gegenſtande, nehmlich die, daſs die Vorſtellung *a priori* beſtimmte, wie der Gegenſtand beſchaffen ſei. Alle Erfahrungserkenntniſs enthält aber zweierlei, eine Anſchauung des Gegenſtandes durch die Sinne, wodurch etwas zum Erkenntniſs gegeben wird, und einen Begriff von dem Gegenſtande, den wir in der Anſchauung anſchauen. Alle Anſchauung muſs aber zweien Formen unſrer Sinnlichkeit gemäſs ſeyn, und wird durch dieſe beſtimmt, d. h. es muſs alles, was wir anſchauen, im Raume und in der Zeit, oder doch, wenn es etwas in unſerm innern Sinn Befindliches iſt, in der Zeit angeſchauet werde, und folglich in ſo fern den Geſetzen dieſer Formen ganz gemäſs ſeyn. Es fragt ſich nun: ob nicht auch die Begriffe ähnlichen Formen der Begriffe gemäſs ſeyn müſſen, ſo daſs ſie nur in dieſen Formen gedacht werden können? Wäre das, ſo müſste alle Erfahrungserkenntniſs der Gegenſtände nothwendig ſolchen Begriffen (Formen des Denkens) gemäſs ſeyn, und es lieſse ſich ohne ſie kein Erfahrungsgegenſtand denken. Sind nun die

Kategorien dergleichen Begriffe *a priori*, so wird ihre objective Gültigkeit, oder dafs Jedermann das, was sie aussagen, in allen Erfahrungsgegenständen gültig finden mufs, darauf beruhen, dafs durch sie allein Erfahrungserkenntnifs (den Formen des Denkens nach) möglich sei. Alsdann kann es keinen Gegenstand geben, der nicht durch diese Kategorien, im Denken des Gegenstandes, bestimmt würde, weil es dann nicht möglich ist, uns einen Begriff von irgend einem Erfahrungsgegenstande zu machen, als nach den Formen aller Begriffe oder alles Denkens überhaupt, d. i. nach den Kategorien (M. I. 140. C. 124. ff.).

30. Es ist also blofs die Frage zu beantworten: sind die Kategorien, und überhaupt die Begriffe *a priori*, etwa die Bedingungen, unter welchen allein Erfahrung, sowohl Erfahrungsgegenstände als Erfahrungserkenntnifs, möglich ist? Sind sie das, so sind sie auch nothwendig; weil sie dann nicht blofs der Grund der Möglichkeit der Erfahrung für einzelne Subjecte, wie z. B. der Sinn des Gesichts u. dergl., sondern der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind. Dies ist der einzig mögliche Weg, ausfindig zu machen, wie Begriffe, die ihren Ursprung in unserm Verstande haben, etwas von einem Gegenstande aussagen können, der uns seiner Materie nach durch die Sinne gegeben wird; denn durch die Ableitung dieser Begriffe aus der Erfahrung würden wir die Nothwendigkeit in denselben nie heraus bekommen, weil in der Erfahrung alles zufällig ist (M. I, 141. C. 126. f.).

31. Die Kategorien können also nicht aus der Erfahrung entspringen. Dennoch hat Locke sie, als einfache Begriffe, in der Erfahrung aufgesucht. Dieser Philosoph ist es eigentlich, der auf die Bestimmung und Aufzählung der einfachen Begriffe zuerst aufmerksam gemacht hat. Er

nimmt zwei Quellen derſelben an, den äuſsern und den innern Sinn. Hiernach claſſificirt er die einfachen Begriffe auf folgende Art. Es giebt ſolche,

a. die aus einem einzigen Sinn;

b. die aus mehreren Sinnen;

c. die aus dem innern Sinn allein;

d. die aus dem innern und äuſsern Sinn zugleich entſtehen.

Von den erſtern betrachtet er bloſs die Solidität; die der zweiten Claſſe ſind: Raum, Figur, Bewegung und Ruhe; die der dritten Claſſe ſind: Perception und Wille; die der vierten Claſſe: Vergnügen und Schmerz, Kraft, Exiſtenz, Dauer und Einheit. Die Anzahl der Begriffe iſt in dieſer Tafel ebenfalls nach keiner Regel und willkührlich beſtimmt, auch miſcht er offenbar Begriffe, die aus reiner Sinnlichkeit entſpringen, und empiriſche Begriffe, ſo wie abgeleitete und Stammbegriffe des reinen Verſtandes unter einander (Schwab, a. a. O. S. 45 und 48. ff.). Die Hauptſache aber iſt, daſs Locke ſo inconſequent verfuhr, und nach dieſen Begriffen, die doch aus der Erfahrung entſpringen ſollen, Gegenſtände beſtimmen und ſo zur Erkenntniſs derſelben gelangen wollte, von denen gar keine Erfahrung möglich iſt, ſo daſs die Erkenntniſs derſelben folglich von ganz anderer Art iſt, als die Erfahrungserkenntniſs. So gebraucht Locke den Begriff der Exiſtenz von Gott, und behauptet, das Daſeyn Gottes ſei diejenige Wahrheit, welche man durch die Vernunft am leichteſten erkennen könne, und die Evidenz derſelben gleiche der aus mathematiſchen Demonſtrationen (Locke *Eſſai philoſ. concern. l'entend. hum. l. IV.*

ch. X. §. 1.). Er kennt den Begriff des Daſeyns bloſs als einen Erfahrungsbegriff, gebraucht ihn aber ohne Umſtände von Gott, einem Gegenſtande, der nicht in die Sinne fällt, und von dem es folglich keine Erfahrung geben kann. Es fällt ihm gar nicht ein, zu fragen: ob diejenigen einfachen Begriffe, die in den Erfahrungsgegenſtänden ſinnlich dargeſtellt werden, auch in ſolchen Gegenſtänden, die ſich aller Erfahrung entziehen, etwas ihnen entſprechendes haben, das durch ſie gedacht werden könne?

David Hume räſonnirte dagegen die objective Realität der allgemeinen Begriffe überhaupt, ja ſogar ihr Daſeyn in der Seele weg, und erklärte ſie für Undinge. Er behauptet mit Berkley, daſs alle allgemeine Begriffe im Grunde nichts als individuelle Begriffe wären, die man an einen gewiſſen Ausdruck hinge, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung gebe, und mache, daſs man ſich gelegentlich anderer Individuen erinnere, die ihnen ähnlich ſeien; und er hält dieſes für eine der wichtigſten und gröſsten Entdeckungen, die in den letzten Jahren in der Republik der Wiſſenſchaften gemacht worden ſeien. Um zu erklären, warum wir dieſe Begriffe als allgemeine behandeln, ſagt er: mit dem Worte erwache der individuelle Begriff, mit dieſem die übrigen, die mit demſelben nach den Geſetzen der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit, der Succeſſion u. ſ. w. verbunden ſeien; unſere Einbildungskraft gehe von dem einen zum andern, wir bekommen nach und nach eine Leichtigkeit, die ganze Reihe zu durchlaufen, und täuſchen uns dann mit der Einbildung, als hätten wir einen allgemeinen Begriff formirt. Dieſe Täuſchung beruhe alſo, ſo wie das ganze Geſchäft, auf der Einbildungskraft und Gewohnheit, ſ. übrigens Gewohnheit, 2. ff. Uebrigens war aber Hume bei dieſer ſeiner Behauptung weit

conſequenter als Locke. Er erkannte, daſs man mit Begriffen, die ihren Urſprung auf dieſe Weiſe der Einbildungskraft und Gewohnheit zu danken hätten, unmöglich Gegenſtände erkennen könne, von denen wir nie einen individuellen Begriff erlangt hätten. Die reine Mathematik und allgemeine Naturwiſſenſchaft lehren, daſs ſich Locke und Hume in der Ableitung ihrer einfachen und allgemeinen Begriffe aus der Erfahrung irrten, indem, gegen beider Gründe, jene Wiſſenſchaften durch die That lehren, daſs es wirklich Begriffe *a priori* gebe (ſ. *A priori*, 19.) (M. I, 142. C. 127. f.).

32. Locke öffnete durch ſeine Behauptung der Schwärmerei Thür und Thor; denn ſo wie er einige ſeiner einfachen Begriffe ohne allen Grund aus der Erfahrungserkenntniſs zur Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände übertrug, könnte man ebenfalls nicht nur ſeine übrigen einfachen Begriffe, ſondern auch zuſammengeſetzte übertragen, und ſo alle Grenzen zwiſchen der Erfahrung und dem, was nie Erfahrung werden kann, wegreiſsen. So würde Locke z. B., wenn er ſeine übrigen einfachen Begriffe eben ſowohl, als den der Exiſtenz von Gott gebrauchen wollte, (durch den Begriff der Solidität) einen materiellen, (durch den Begriff des Raumes) im Raum befindlichen, (durch den Begriff der Figur) eine Figur habenden, (durch den Begriff der Ruhe und Bewegung) der Bewegung und Ruhe fähigen, (durch den Begriff des Vergnügens und Schmerzes) des Vergnügens und Schmerzes fähigen, alſo paſſiven und ganz ſinnlichen Gott bekommen. Man ſieht nicht ein, warum ein ſolcher Gott nicht auch in die Sinne fallen ſollte, und wenn die Vernunft einmal die Befugniſs hat, über die Grenzen der Erfahrung hinaus nach der Erfahrungserkenntniſs zu verfahren, wo alsdann für ſie Grenzen ſeyn ſollen, und wie ſie ſich

Digitized by Google

ſoll dadurch in Schranken halten laſſen, daſs man etwa ſagt, man muſs hierin auch nicht zu weit gehen. — Wie ſich Hume hergegen durch ſeine Behauptung den Skepticismus ergab, findet man im Art. Hume, 5. — Kants Abſicht bei ſeiner Critik der reinen Vernunft iſt nun, die menſchliche Vernunft ſowohl vor Schwärmerei als vor Skepticismus zu ſichern. Dieſes verſucht er dadurch, daſs er darauf ausgeht, die Grenzen aufzufinden, über welche die menſchliche Vernunft mit ihrem erkennenden Vermögen nicht hinaus kann, und dabei dennoch ihr nicht dadurch das Feld zu verſchlieſsen, in welchem ihr nach Zwecken handelndes Vermögen wirkſam ſeyn kann, ein Feld, welches, in Anſehung der Zwecke der Vernunft unſtreitig weit über alle Grenzen der menſchlichen Erkenntniſs hinaus reicht (M. I, 143. C. 128.).

33. Ehe Kant die transſcendentale Deduction der Kategorien ausführt, ſchickt er erſt noch eine Erklärung der Kategorien voraus, welche den Realbegriff derſelben giebt, der eben durch die Deduction bewieſen werden ſoll. Sie heiſst: Kategorien ſind Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt, dadurch deſſen Anſchauung in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu urtheilen, als beſtimmt angeſehen wird. Wenn wir nehmlich denken, ſo iſt es das erſte, daſs wir uns ein Subject denken, wovon wir etwas denken, oder dem wir Prädicate beilegen. So lange wir nun dem Subject noch gar kein Prädicat beigelegt haben, iſt das Subject noch ganz unbeſtimmt. Wir denken uns im Begriff des Subjects bloſs überhaupt einen Gegenſtand, den wir beſtimmen, oder Prädicate beilegen wollen. Unter allen Begriffen, die ich nun dem, was ich mir im Subject nur noch bloſs als Gegenſtand überhaupt denke, beilegen kann, giebt es einige, welche Kategorien

Digitized by Google

heiſsen. Das ſind nun ſolche, welche, wenn ich ſie dem Subjecte beilege, beſtimmen, unter welcher Function zu urtheilen der Gegenſtand in der Anſchauung ſtehe, ob er z. B. ein ſolcher ſei, von dem (in Anſehung andrer Begriffe) entweder allgemeine oder beſondere oder einzelne, entweder bejahende oder verneinende oder unendliche Urtheile gefällt werden müſſen, ob er im kategoriſchen Urtheil als Subject oder als Prädicat gedacht werden müſſe u. ſ. w. Wenn ich z. B. mir den Begriff Cörper denke, und dieſen Begriff noch nicht weiter beſtimmt habe, ſo ſtelle ich mir darunter zuvörderſt überhaupt einen Gegenſtand vor. Will ich nun mit dieſer Vorſtellung noch eine andere verknüpfen, ſo iſt zuerſt die Frage, wie iſt die Anſchauung eines Cörpers in Anſehung der logiſchen Functionen zu urtheilen beſtimmt, damit mir jene Verknüpfung möglich werde? Iſt die Anſchauung ſo beſchaffen, daſs der Begriff des Gegenſtandes dieſer Anſchauung in Rückſicht auf den mit ihm zu verknüpfenden zweiten Begriff, z. B. den der Theilbarkeit, unter der Kategorie der Allheit oder der Vielheit oder der Einheit ſtehe, ſo daſs ich entweder ſagen muſs, alle, oder viele Cörper ſind, oder gar nur ein Cörper iſt theilbar; ferner iſt ſie ſo beſchaffen, daſs er unter der Kategorie der Realität, oder Negation, oder Limitation ſtehe, ſo daſs ich entweder ſagen muſs, die Cörper ſind, oder ſind nicht theilbar, oder gar, ſie ſind untheilbar; ferner iſt ſie ſo beſchaffen, daſs er im kategoriſchen Urtheile das Subject oder Prädicat ausmache, und alſo unter der Kategorie der Subſtanz oder des Accidenz ſtehe, ſo daſs ich entweder ſagen muſs, alle Cörper ſind theilbar, oder einiges Theilbare iſt ein Cörper? Durch die Kategorien der Allheit, der Realität, der Subſtanz, wenn ich den Begriff eines Cörpers darunter bringe, wird es alſo beſtimmt, daſs die Anſchauung eines Cörpers in der Erfahrung ſo be-

Digitized by Google

ſchaffen ſei, daſs er entweder überhaupt, in jedem Fall, oder doch in Anſehung eines andern mit ihm zu verknüpfenden Begriffs ſo zu betrachten ſei, daſs jederzeit alle Anſchauungen, die zu der Sphäre des Begriffs eines Cörpers gehören, auch zu der Sphäre des Begriffs der Theilbarkeit gehören, und daſs der Cörper hierbei immer nur als Subject, niemals als Prädicat betrachtet werden müſſe; und ſo in allen übrigen Kategorien (M. I, 144. C. 128. f.).

3. Deduction.

a. Nach der erſten Ausgabe der Critik (C. 1. A. 94. ff.).

34. Wenn Erfahrung entſtehen ſoll, ſo müſſen drei urſprüngliche Vermögen der Seele wirken, welche darum urſprünglich heiſsen, weil ſie von keinem andern Vermögen der Seele weiter abgeleitet werden können: der Sinn, die Einbildungskraft und die Apperception. Die drei Wirkungen durch welche dieſe drei Vermögen die Erfahrung hervorbringen, ſind:

a. der Sinn faſst das Mannigfaltige der Eindrücke, die er empfängt, nach und nach auf, welches die Synopſis deſſelben heiſst;

b. die Einbildungskraft verknüpft dieſes Mannigfaltige ſinnlicher Eindrücke mit einander, welches die Syntheſis deſſelben heiſst;

c. die Apperception macht, daſs alles dieſes Mannigfaltige ſo erkannt werden kann, als ſei es nur ein einziger Eindruck, den wir erhalten haben, welches die Einheit deſſelben genannt wird.

Digitized by Google

Aber nicht nur die Erfahrung ſelbſt bringen dieſe Vermögen durch ihre Wirkungen hervor, ſondern auch die Form, die alle Erfahrung wegen der Beſchaffenheit der Vermögen, durch welche wir zur Erfahrung gelangen, nothwendig annehmen muſs. Dieſe Vermögen haben alſo einen zwiefachen Gebrauch, einen empiriſchen, zur Bewirkung der Erfahrung ſelbſt, und einen transſcendentalen, zur Bewirkung der Form *a priori*, die alle Erfahrung nothwendig annehmen muſs.

35. Daſs ein Begriff völlig *a priori* erzeugt werden, und dennoch die Vorſtellung irgend eines beſtimmten Gegenſtandes (nicht bloſs eines Gegenſtandes überhaupt) enthalten ſollte, iſt unmöglich; denn ſolcher Begriff würde bloſs eine Art des Denkens ſeyn, aber es würde dadurch nichts Beſtimmtes auf dieſe Art gedacht werden, er würde die Form zu einem Begriff von einem Gegenſtande ſeyn, aber er würde keinen Inhalt zu einem beſtimmten Gegenſtande haben, deſſen Begriff dieſe Form annehmen könnte. Wenn ich z. B. ſage, die Seele iſt eine Subſtanz, ſo lege ich dem Gegenſtande, den ich Seele nenne, und im Subject meines Urtheils als noch unbeſtimmten Gegenſtand denke, einen ſolchen *a priori* erzeugten Begriff bei. Aber eben darum erkenne ich noch nichts von dieſem Gegenſtande, ſondern ſage bloſs die Art oder Form des Denkens aus, auf welche oder unter der der Begriff Seele muſs gedacht werden, nehmlich bloſs als Subject, aber nicht als bloſse Beſtimmung eines andern Subjects oder als Prädicat. Darum kenne ich aber noch nicht die Seele als eine Subſtanz, es fehlt mir noch an etwas, wodurch der Begriff Subſtanz Inhalt bekömmt, es muſs in dem unbeſtimmten Gegenſtande Seele etwas, vielleicht durch die Sinne, gegeben werden, was ich die Subſtanz der Seele nennen kann. So

Digitized by Google

iſt die Subſtanz des Cörpers, das den Raum Erfullende, die Materie des Cörpers (C. 1. A. 95.).

36. Nun giebt es aber für uns Menſchen keine andere Art, wie unſern Begriffen von Gegenſtänden ein Inhalt gegeben werden kann, als die Eindrücke, die wir auf die Sinne erhalten; wenn es alſo reine Begriffe *a priori* giebt, ſo kann durch ſie nichts anders erkannt werden, als das, was durch die Sinne uns gegeben wird, folglich können ſie nur zur Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände und zur Hervorbringung der Erfahrungserkenntniſs dienlich ſeyn (C. 1. A. 95.).

37. Will man alſo wiſſen, wie man durch die Kategorien, als Begriffen, die doch aus unſerm Verſtande entſpringen, wirkliche Gegenſtände, und nicht bloſse Hirngeſpinſte, erkennen könne: ſo muſs man unterſuchen, was das Erkenntniſsvermögen thun muſs, um Erfahrungserkenntniſs von einem Gegenſtande hervorzubringen. Muſs der Verſtand dazu gewiſſe Vorſtellungen hervorbringen, ohne die keine Vorſtellung eines Erfahrungsgegenſtandes möglich ſeyn würde: ſo würde die Kategorie eine ſolche Vorſtellung ſeyn, die dann einfach ſeyn müſste, weil ſie vielleicht alles Mannigfaltige verknüpfet, aber ſelbſt nicht als ein Mannigfaltiges von Vorſtellungen durch die Sinne gegeben iſt. Solche Elemente einer Erkenntniſs *a priori* können dann zwar nicht von der Erfahrung entlehnt ſeyn, denn ſonſt wären ſie nicht *a priori*, ſie können aber doch bloſs zur Erfahrungserkenntniſs dienen, und kein andrer Gegenſtand, als ein ſolcher, der vermittelſt ſinnlicher Eindrücke erkannt wird, kann durch ſie erkannt werden; denn ſonſt würden dieſe Begriffe nicht nur ganz leer ſeyn, ſondern auch nicht einmal im Denken entſtehen (C. 1. A. 95. f.).

Die Kategorien ſind nun ſolche Begriffe *a priori*, welche zu jeder Erfahrungserkenntniſs unumgänglich nöthig ſind, und daher auch in jeder Erfahrungserkenntniſs vorkommen müſſen; und ihre Deduction iſt geführt, wenn gezeigt wird, daſs es, ohne ſie, nicht möglich iſt, einen Gegenſtand zu denken. Um dieſes einzuſehen, müſſen wir erſt unterſuchen, was alles im menſchlichen Erkenntniſsvermögen vorgehen muſs, wenn Erfahrungserkenntniſs entſtehen ſoll (C. 1. A. 96. f.).

38. Erkenntniſs iſt ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorſtellungen; wenn daher auch der Sinn durch eine Synopſis das Mannigfaltige der Vorſtellungen auffaſst, ſo muſs doch zu dieſer Synopſis auch eine Syntheſis gehören, wodurch das in dem Sinn Zuſammengefaſste verknüpft wird, folglich kann die Fähigkeit Eindrücke zu erhalten (Receptivität) nur mit dem ſelbſtthätigen Vermögen, dieſe Eindrücke feſtzuhalten und mit einander zu verknüpfen (Spontaneität), Erkenntniſs möglich machen. Dieſes ſelbſtthätige Vermögen wirkt nun eine dreifache Syntheſis, die zu aller Erkenntniſs nothwendig iſt:

a. die Syntheſis der Apprehenſion der Vorſtellungen in der Anſchauung (ſ. Apprehenſion);

b. die Syntheſis der Reproduction der Vorſtellungen in der Einbildung (ſ. Apprehenſion, 4.);

c. die Syntheſis der Recognition der Vorſtellungen im Begriffe (ſ. Anſchauung, 11.).

Dieſe dreifache Syntheſis ſetzt alſo auch ein dreifaches Vermögen derſelben voraus, und in dieſem Vermögen beſtehet der Verſtand, durch welchen die Erfahrung, als das empiriſche Product

Digitized by Google

deſſelben (C. 1. A. 97. ff.) und ſelbſt der Erfahrungsgegenſtand möglich wird, ſ. Gegenſtand, 4. ff. (C. 1. A. 97. ff.).

39. So wie nur Ein Raum und Eine Zeit iſt, in welchen alle Formen der Erfahrungsgegenſtände und alles Verhältniſs des Seyns und Nichtſeyns ſtatt findet; ſo iſt auch nur Eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und geſetzmäſsigen Zuſammenhange vorgeſtellt werden. Käme aber die Einheit der Verknüpfung aus der Erfahrung in uns hinein, und entſpränge ſie nicht aus unſerm Verſtande, ſo würde ein Gewühl von Erſcheinungen, aber keine zuſammenhängende Erfahrung in uns ſeyn. Dieſe Einheit und die Verknüpfung zu derſelben wäre nehmlich dann zufällig und nicht allgemein. Und da überdem das Verknüpfen nicht durch die Selbſtthätigkeit des Verſtandes geſchähe, ſondern die Einheiten in denſelben blos durch den Sinn aufgefaſst würden: ſo gäbe das gedankenloſe Anſchauungen, aber niemals Erkenntniſs. Die Verknüpfung und Einheit, welche der Verſtand in die Erfahrungserkenntniſs bringen muſs, die muſs er folglich auch in die Gegenſtände der Erfahrung bringen, die für uns nicht anders als in der Anſchauung vorhanden ſind. Die Kategorien ſind demnach nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, ſo wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anſchauung zu einer möglichen Erfahrung ſind. Das heiſst, ſo wie ohne Raum und Zeit keine Anſchauungen möglich ſind, welche doch zur Erfahrungserkenntniſs und den Gegenſtänden durchaus erforderlich ſind; ſo iſt ohne Kategorien kein Denken möglich, welches ebenfal's zur Erfahrungserkenntniſs und den Gegenſtänden derſelben unentbehrlich iſt. Alſo ſind die Kategorien die Grundbegriffe, welche aus dem menſchlichen Verſtande entſpringen, und in das durch die Sin-

ne zur Anſchauung gegebene Mannigfaltige ſinnlicher Eindrücke die Einheit bringen, zu welcher ſie der Verſtand verknüpft, und wodurch ſie erſt ein Ganzes ſinnlicher Anſchauungen oder Gegenſtände werden. Da es alſo, ohne ſie, für ein ſolches Erkenntniſsvermögen, als das menſchliche iſt, nicht einmal Gegenſtände der Erkenntniſs geben kann, ſo müſſen ſie auch als etwas betrachtet werden, was dem Gegenſtande unvermeidlich anhängt, welches Kant unter dem Ausdruck verſteht, ſie haben objective Gültigkeit. Die Kategorien ſind alſo darum nothwendig, weil alle Erkenntniſs in ein reines Selbſtbewuſstſeyn muſs zuſammengefaſst, d. h. weil jede einzelne Vorſtellung an die Vorſtellung, daſs wir jene Vorſtellung haben, muſs geknüpft werden. Dies iſt aber nur dadurch möglich, daſs alle dieſe Vorſtellungen an Einen Begriff geknüpft werden, wodurch das Ich, an welches die einzelnen Vorſtellungen geknüpft ſind, allein als das nehmliche Ich in allen dieſen Vorſtellungen erkannt werden kann. Wenn ich z. B. die Identität meines Ichs in allen meinen Vorſtellungen, in ſo fern ſie in der Zeit auf einander folgen, erkennen will, ſo iſt das nur dadurch möglich, daſs ich ſie durch die Begriffe der Urſache und Wirkung, d. i. dadurch, daſs ich ſie als Urſachen und Wirkungen zuſammenhängend erkenne, verknüpfe und ſo Einheit des Bewuſstſeyns hinein bringe, gleichſam als wäre alles nun nur eine einzige Vorſtellung, die an ein einziges Ich geknüpft ſei. Ohne eine ſolche Vereinigung, die ihren Grund in uns hat, würde das Mannigfaltige der Vorſtellungen in unſern Wahrnehmungen nie Erfahrung werden, ſondern ein blindes Spiel mit Vorſtellungen und noch weniger als ein Traum ſeyn.

Es iſt unmöglich, die Kategorien aus der Erfahrung abzuleiten; wie könnte man z. B. etwas eine Urſache nennen, und damit behaupten, es

Digitized by Google

müſſe das immer hervorbringen, was man ſeine Wirkung nennt? Und wie will man ſich, wenn alles aus der Erfahrung entſpringen ſoll, begreiflich machen, daſs niemals etwas geſchieht ohne eine wirkende Urſache, durch die es hervorgebracht wird, und was ſoll der Grund davon ſeyn, daſs die Gegenſtände ſich untereinander auf dieſe Weiſe verknüpfen laſſen? Nach Kants Grundſätzen iſt dieſes ſehr wohl begreiflich. Soll nehmlich etwas ein Stück meines Erkenntniſſes werden, ſo muſs es ſo an die Vorſtellung meines Ichs geknüpft werden, daſs ich dabei ſicher bin, daſs die Vorſtellung meines Ichs dabei dieſelbe ſei, welche in meiner übrigen Erkenntniſs vorkömmt. Hieraus folgt alſo, daſs die Erfahrungsgegenſtände ohne eine Vorſtellung in uns nicht möglich ſind. Eine ſolche Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung, ohne welche etwas anders nicht möglich iſt, heiſst eine Regel, und wenn das andere ſo ſeyn muſs, ein Geſetz. Folglich ſtehen die Erfahrungsgegenſtände unter nothwendigen Geſetzen, mithin iſt der Grund ihres Zuſammenhanges (ihre Affinität) transſcendental, und der empiriſche iſt die bloſse Folge davon. Die Erfahrungsgegenſtände, und mithin die Natur als Inbegriff derſelben, beruhet alſo auf der Beſchaffenheit unſres Verſtandes und unſrer Sinnlichkeit. Dies iſt aber darum nicht weiter befremdlich, weil dieſe Gegenſtände nicht Dinge an ſich ſind, ſondern aus bloſsen ſinnlichen Eindrücken beſtehen, welche der Verſtand ſehr wohl verknüpfen und die Einheit hinein legen kann, die *a priori* aus ihm entſpringt (C. 1. A. 110.).

40. Dieſe Deduction ſtellte nun Kant, nachdem er die einzelnen Theile derſelben im Vorhergehenden abgeſondert vorgetragen hatte, auf folgende Art im Zuſammenhange vor. Die Möglichkeit der Erfahrung und der Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände beruhet auf Sinn, Einbil-

dungskraft und Apperception. Jede dieſer drei Erkenntniſsquellen macht ſowohl die Erfahrungserkenntniſs als auch die Erkenntniſs *a priori*, als den Grund der Erfahrungserkenntniſs, möglich. Der Sinn ſtellt die Erfahrungsgegenſtände (vermittelſt der Anſchauung) in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Aſſociation oder Vergeſellſchaftung (und Reproduction), die Apperception in dem empiriſchen Bewuſstſeyn, daſs die reproducirten oder durch die Einbildungskraft wieder hervorgebrachten Vorſtellungen die nehmlichen ſind, die in der Anſchauung enthalten waren; welches Kant die Recognition nennt. Es liegt aber der ſämmtlichen Wahrnehmung die reine Anſchauung, der Aſſociation die reine Syntheſis oder Verknüpfung der Einbildungskraft, und dem empiriſchen Bewuſstſeyn die reine Apperception (das Selbſtbewuſstſeyn oder die Vorſtellung der Identität des Ichs in den verſchiedenen Vorſtellungen) in dem Erkenntniſsvermögen zum Grunde. Sollen wir uns etwas vorſtellen, ſo müſſen wir uns deſſelben bewuſst ſeyn, dies iſt das empiriſche Bewuſstſeyn; dieſes Bewuſstſeyn muſs aber auch mit dem Bewuſstſeyn aller andern Vorſtellungen, die wir haben, zu einem und demſelben Bewuſstſeyn gehören, folglich müſſen wir uns bei allen Vorſtellungen bewuſst werden, daſs das Ich, an das wir ſie knüpfen, in Anſehung aller immer daſſelbe iſt, welches Kant die reine Apperception nennt. Dies Princip ſteht *a priori* feſt, und kann das transſcendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unſerer Vorſtellungen (mithin auch in der Anſchauung) heiſsen. Nun iſt die Einheit des Mannigfaltigen verſchiedener Vorſtellungen in einem Subject ſynthetiſch, d. h. ſie iſt nicht etwa, wie die analytiſche, in mehrern Begriffen als ihr gemeinſchaftliches Merkmal enthalten, ſo daſs dieſe Begriffe alle unter ihr, als unter ihrem gemeinſamen Begriff ſtehen, welches

die analytiſche Einheit ſeyn würde, ſondern ſie vereinigt alle Theilvorſtellungen in ſich und macht aus ihnen eine einzige Vorſtellung. Folglich iſt die reine Apperception ein Grund der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anſchauung. Soll aber das Mannigfaltige der Vorſtellungen zu dieſer Einheit vereinigt werden, ſo muſs der Verſtand dieſe Vereinigung bewirken, alſo ſetzt die ſynthetiſche Einheit eine Syntheſis, Vereinigung, voraus; iſt alſo jene Einheit *a priori* nothwendig, ſo iſt es auch dieſe Syntheſis. Folglich iſt die Syntheſis durch die Einbildungskraft die Bedingung *a priori*, unter der das Mannigfaltige der Vorſtellungen allein zu einer Erkenntniſs vereinigt werden kann. Dies iſt aber die productive Syntheſis der Einbildungskraft *a priori*, d. i. diejenige, wodurch die Anſchauungen urſprünglich erzeugt werden, nicht die reproductive oder diejenige, wodurch wir ſie in der Erinnerung uns noch einmal, in Abweſenheit der Gegenſtände, wieder vorſtellen. Folglich kann es keine Erkenntniſs geben, und beſonders keine Erfahrung, ohne jene nothwendige Einheit und Syntheſis. Geht die Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen in der Einbildungskraft bloſs auf die Verbindung desjenigen Mannigfaltigen, welches *a priori* iſt, ſo heiſst ſie transſcendental, und die Einheit dieſer Syntheſis heiſst transſcendental, wenn ſie als *a priori* nothwendig in Rückſicht der urſprünglichen Einheit der Apperception vorgeſtellt wird. Da nun ohne dieſe Einheit der Apperception keine Erkenntniſs möglich iſt, ſo iſt die transſcendentale Einheit der Syntheſis der Einbildungskraft die reine Form *a priori*, durch welche alle Gegenſtände möglicher Erfahrungen vorgeſtellt werden müſſen. Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Syntheſis der Einbildungskraft iſt der Verſtand, der, wenn die Syntheſis transſcendental iſt, der reine Verſtand heiſsen kann. Alſo ſind

im Verſtande reine Erkenntniſſe *a priori*, welche die nothwendige Einheit der reinen Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung aller möglichen Erſcheinungen, enthalten. Dieſes ſind die Kategorien, oder vielmehr die reinen Verſtandesbegriffe überhaupt. Folglich ſtehen alle Erfahrungsgegenſtände als Data zu einer möglichen Erfahrung unter dem Verſtande des Menſchen, und der reine Verſtand deſſelben iſt, vermittelſt der Kategorien, ein formales und ſynthetiſches Princip aller Erfahrung.

In dem vorhergehenden Abſatz iſt die ganze transſcendentale Deduction der Kategorien in der Kürze enthalten, und zwar ſo, daſs wir von oben herunter gingen, nehmlich von der transſcendentalen Einheit des Selbſtbewuſstſeyns, oder dem oberſten Punct in der menſchlichen Erkenntniſs, anfingen, und ſo bis zu dem Empiriſchen oder der Erfahrungserkenntniſs fortgingen, und auf dieſe Art die Erzeugung derſelben zeigten. Jetzt wollen wir, um dieſe Deduction deſtomehr ins Licht zu ſetzen, ſie umkehren, und den nothwendigen Zuſammenhang des Verſtandes mit den Erfahrungsgegenſtänden vermittelſt der Kategorien dadurch vor Augen legen, daſs wir von unten hinauf gehen, und von der Erfahrung anfangen.

Das erſte, was uns zur Erkenntniſs gegeben wird, iſt der Erfahrungsgegenſtand (denn alle Erkenntniſs fängt mit der Erfahrung an, darum entſpringt ſie aber nicht alle aus der Erfahrung), dieſer muſs, wenn er ein Gegenſtand unſerer Erkenntniſs werden, d. i. Erfahrungsgegenſtand ſeyn ſoll, mit Bewuſstſeyn verbunden ſeyn. Dieſe Verknüpfung des Erfahrungsgegenſtandes mit dem Bewuſstſeyn deſſelben heiſst die Wahrnehmung. Nun enthält aber jeder Erfahrungsgegenſtand ein Mannigfaltiges verſchiedener Vorſtellun-

gen, die wir durch die Sinne erhalten; wir würden alſo die Wahrnehmung dieſer verſchiedenen Vorſtellungen haben, alſo mehrere Wahrnehmungen, die, ohne Verbindung, einzeln und zerſtreuet in unſerm Bewuſstſeyn ſeyn würden. Folglich iſt eine Verbindung aller dieſer einzelnen, und ſonſt zerſtreueten, Wahrnehmungen nothwendig. Dieſe Verbindung liegt nicht ſchon in den Erfahrungsgegenſtänden, ob wir uns wohl derſelben ſo bewuſst werden, daſs es uns ſo ſcheint, als käme auch ſie durch die Sinne in uns, oder als entſpränge auch ſie durch die Sinne. Denn, ſollte dieſe Verbindung durch den Sinn in uns kommen, ſo müſsten wir uns doch derſelben bewuſst werden, und da das Bewuſstſeyn der Verbindung zweier Wahrnehmungen von dem Bewuſstſeyn der zwei folgenden Wahrnehmungen wieder getrennt und iſolirt ſeyn würde, ſo müſste doch eine Verbindung dieſer Verbindungen geſchehen, welche nicht in den Erfahrungsgegenſtänden läge. Es iſt auch gar nicht begreiflich, wie eine Verbindung, welche ſchon in den Erfahrungsgegenſtänden läge, zum Bewuſstſeyn kommen könne. Es iſt alſo in uns ein thätiges Vermögen der Verbindung (Syntheſis) dieſes Mannigfaltigen der Wahrnehmungen und der Vorſtellungen. Dieſes Vermögen nennen wir die Einbildungskraft, und die Handlung derſelben, die ſie unmittelbar an den Wahrnehmungen ausübt, um ſie zu verbinden, die Apprehenſion oder Auffaſſung derſelben. Die Einbildungskraft ſoll nehmlich das Mannigfaltige der Anſchauung in ein Bild bringen; vorher muſs ſie alſo die ſinnlichen Eindrücke der verſchiedenen Vorſtellungen, oder des Mannigfaltigen in den Erfahrungsgegenſtänden ſelbſtthätig auffaſſen oder apprehendiren. Dieſe Apprehenſion würde aber kein Bild und keinen Zuſammenhang der Eindrücke hervorbringen, wenn nicht bei der Auffaſſung der folgenden Wahrnehmung die vorhergehende zurückgerufen oder durch

Digitized by Google

die Einbildungskraft im Gedächtniſs wieder reproducirt werden könnte. Folglich müſſen wir dazu ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft haben. Die Reproduction, wenn die Vorſtellungen ſich nicht ohne Unterſchied reproduciren und kein regelloſer Haufe derſelben entſtehen ſoll, muſs eine Regel haben, nach welcher eine Vorſtellung vielmehr mit der einen als mit der andern Vorſtellung in Verbindung tritt. Den Grund dieſer Reproduction nach Regeln nennt man die Aſſociation der Vorſtellungen. Dieſe Aſſociation darf aber nicht zufällig ſeyn, es darf nicht unbeſtimmt und zufällig ſeyn, ob ſich die Vorſtellungen auch werden aſſociiren laſſen, ob ſie werden aſſociabel ſeyn; denn ſonſt würden einige Vorſtellungen zum Bewuſstſeyn kommen, andre nicht, und es würde alſo keine complete Verbindung zwiſchen ihnen möglich ſeyn. Folglich muſs ein vor allen empiriſchen Geſetzen der Einbildungskraft, alſo auch der Aſſociation, *a priori* einzuſehender oder, wie Kant dies mit Einem Wort benennt, objectiver Grund der Reproduction und Aſſociation vorhanden ſeyn, der ſie der Nothwendigkeit eines ſich durch alle Erfahrungsgegenſtände erſtreckenden Geſetzes unterwirft. Dieſen objectiven Grund aller Aſſociation der Erfahrungsvorſtellungen nennt Kant die Affinität derſelben (ſ. Affinität, 4. ff.). Dieſe Affinität liegt nun in dem Grundſatze von der Einheit der Apperception, daſs nehmlich alle Erfahrungsvorſtellungen ſo apprehendirt werden müſſen, daſs ſie zur Einheit der Apperception zuſammenſtimmen. Dieſe Zuſammenſtimmung würde aber unmöglich ſeyn ohne eine ſynthetiſche Einheit in ihrer Verknüpfung. Folglich iſt auch eine ſolche ſynthetiſche Einheit objectiv nothwendig. Die Affinität aller Erfahrungsgegenſtände und aller verſchiedenen Vorſtellungen in denſelben iſt alſo die nothwendige Folge einer *a priori* auf Regeln gegründeten Syntheſis in der Einbil-

Digitized by Google

dungskraft und der objectiven Einheit dieſer Syntheſis. Die Einbildungskraft iſt alſo auch ein Vermögen einer Syntheſis *a priori*, die aber dennoch jederzeit ſinnlich iſt, weil ſie das Mannigfaltige nur ſo verbindet, wie es in der Anſchauung erſcheint. Eine ſolche Syntheſis *a priori* iſt z. B. die Geſtalt eines Triangels. Die reine Einbildungskraft liegt alſo, als ein Grundvermögen der menſchlichen Seele, aller Erkenntniſs *a priori* zum Grunde. Vermittelſt derſelben wird das Mannigfaltige verſchiedener Vorſtellungen an das ſtehende und bleibende Ich, welches alle unſere Vorſtellungen begleitet, gebunden; dieſes geſchiehet nach einer dem Verſtand angehörigen Regel, ohne welche die Nothwendigkeit und folglich Objectivität in der Anſchauung wegfallen würde, welche Regel es auch möglich macht, dieſes Mannigfaltige der Vorſtellungen als eine Einheit zu denken, die der Gegenſtand heiſst, und es in dieſem Begriffe wieder zu erkennen, ohne welche Recognition im Begriffe alle Reproduction zur Zuſammenſetzung des Bildes der Erfahrungsgegenſtände ſowohl als der Erfahrungserkenntniſs unmöglich ſeyn würde. In der Recognition, welche das höchſte empiriſche Element der Erfahrung iſt, enthält dieſe alſo Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objective Gültigkeit oder Wahrheit der Erfahrungserkenntniſs möglich machen. Dieſe Gründe der Recognition des Mannigfaltigen der Vorſtellungen in der Anſchauung, ſo fern ſie bloſs die Form einer Erfahrung überhaupt (folglich jeder möglichen Erfahrung) angehen, ſind die Kategorien (C. 1. A. 115. ff.).

41. Wir bringen alſo ſelbſt in die Natur die Ordnung und Regelmäſsigkeit an den Gegenſtänden derſelben, die auch darum Erſcheinungen und nicht Dinge an ſich ſind. Denn dieſe Natureinheit ſoll eine nothwendige, d. i. *a priori*

Digitized by Google

gewiſſe Einheit der Verknüpfung der Erſcheinungen ſeyn. Wie ſollten wir aber wohl *a priori* eine ſynthetiſche Einheit hervorbringen können, wären nicht *a priori* in den urſprünglichen Erkenntniſsquellen unſers Erkenntniſsvermögens ſubjective Gründe ſolcher Einheit enthalten. Der Verſtand iſt alſo das Vermögen der Regeln, ſowohl die Erfahrungsregeln in den Erſcheinungen auszuſpähen, als auch ihnen ſolche Regeln vorzuſchreiben, welche ihnen nothwendig anhängen, oder objectiv, d. i. Geſetze ſind, und die *a priori* aus dem Verſtande ſelbſt herkommen.

Der Verſtand iſt alſo die Geſetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verſtand würde es gar keine Natur oder ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Erſcheinungen nach Regeln geben. Denn Erſcheinungen können, als ſolche, nicht auſser uns, d. i. unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen als Dinge an ſich (nicht Vorſtellungen) ſtatt finden, ſondern exiſtiren nur in unſrer Sinnlichkeit. Unſre Sinnlichkeit aber iſt, als Gegenſtand der Erkenntniſs in einer Erfahrung, mit allem, was ſie enthalten mag, nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber iſt der transſcendentale Grund der nothwendigen Geſetzmäſsigkeit aller Erſcheinungen in einer Erfahrung. Dieſe Einheit der Apperception iſt die Regel, das Mannigfaltige von Vorſtellungen aus einer einzigen zu beſtimmen, und das Vermögen dieſer Regeln iſt der Verſtand. Alle Erſcheinungen liegen alſo, als mögliche Erfahrungen, eben ſo im Verſtande, als ſie, als bloſse Anſchauungen, in der Sinnlichkeit liegen, und erhalten vom Verſtande eben ſo ihre formale Möglichkeit als von der Sinnlichkeit.

Der reine Verſtand iſt alſo in den Kategorien das Geſetz der ſynthetiſchen Einheit aller Erſcheinungen, und erſt dadurch Erfahrung ihrer Form

nach urſprünglich möglich. Und ſo iſt denn die transſcendentale Deduction hiermit geführt worden, d. i. es iſt begreiflich gemacht worden, wie der Verſtand zur Sinnlichkeit ein ſolches Verhältniſs haben könne, daſs aus dem erſten reine Begriffe *a priori* entſpringen, welche die Gegenſtände der Erfahrung auf eine allgemeine und nothwendige Weiſe beſtimmen oder für ſie objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit, haben können (C. 1. A. 125. ff.).

42. Von Dingen an ſich können wir gar keine Begriffe *a priori* haben, denn nähmen wir ſie von dem Dinge, ſo wären es keine Begriffe *a priori*, nähmen wir ſie aus uns ſelbſt, ſo iſt kein Grund da, warum die Dinge ſo beſchaffen ſeyn ſollten, wie wir ſie *a priori* denken. Nur dann können gewiſſe Begriffe *a priori* vor der empiriſchen Erkenntniſs der Gegenſtände vorhergehen, wenn dieſe Gegenſtände nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen ſind. Dann ſind ſie bloſse Modificationen unſrer Sinnlichkeit und Beſtimmungen unſers identiſchen Selbſt, d. h. ſie müſſen in durchgängiger Einheit einer und derſelben Apperception ſtehen. In dieſer Einheit des Bewuſstſeyns aber beſteht auch die Form aller Erkenntniſs der Gegenſtände (wodurch das Mannigfaltige, als zu Einem Object gehörig, gedacht wird). Alſo macht die Art, wie das Mannigfaltige der ſinnlichen Vorſtellung (Anſchauung) zu einem Bewuſstſeyn gehört, eine formale Erkenntniſs *a priori* aller Gegenſtände überhaupt aus, ſo fern ſie gedacht werden. Und dieſe Erkenntniſs ſind die Kategorien. Sie ſind alſo nur darum *a priori* möglich, weil es unſre Erkenntniſs bloſs mit Erſcheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns ſelbſt liegt, deren Verknüpfung und Einheit (daſs ſie als Gegenſtände vorgeſtellt werden) bloſs in uns angetroffen wird. Und aus dieſem Grunde, daſs alle Erfahrungsgegenſtände Erſcheinungen ſind, dem einzig mög-

Digitized b

lichen unter allen, ist auch diese Deduction der Kategorien geführt worden (C. 1. A. 128. ff.).

b. Nach der zweiten und den folgenden Ausgaben der Critik (C. 129. ff.).

43. In den Met. Anfangsgr. der Naturw. (N. XVIII*), 3. sagte Kant, dass die Aufgabe: wie Erfahrung vermittelst der Kategorien und nur allein durch dieselben möglich sei, welche eben durch die transscendentale Deduction derselben aufgelöset wird, wie er jetzt (1786) einsehe, eine eben so grosse Leichtigkeit habe, als ihre Wichtigkeit gross sei. Denn die Auflösung derselben könne beinahe durch einen einzigen Schluss aus der genau bestimmten Erklärung eines Urtheils überhaupt (dass dies eine Handlung sei, durch welche gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntniss eines Objects werden) verrichtet werden. Er leugnet nicht, dass in der jetzt vorgetragenen Deduction noch einige Dunkelheit sei, und sagt, dass sie dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen sei, dem der kürzeste Weg gemeiniglich der erste sei, den er gewahr wird. Er werde daher die nächste Gelegenheit ergreifen, diesen Mangel in der Deduction zu ergänzen. Er betreffe auch nur die Art der Darstellung, nicht den Erklärungsgrund, der in der vorhergehenden Deduction schon richtig angegeben sei. Dies Versprechen hat nun Kant in der zweiten Auflage der Critik der reinen Vernunft, nach der auch alle folgende Auflagen unverändert abgedruckt sind, erfüllt, und ich will nun diese Deduction der Kategorien noch auf diese Art darstellen.

44. Die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, auch nicht einmal die

Digitized by Google

Verbindung in der reinen Vorſtellung *a priori* des Raums und der Zeit; denn ſie iſt eine Wirkung des ſelbſtthätigen Vermögens der Vorſtellungskraft, d. i. des Verſtandes. Dieſe Verbindung heiſse Syntheſis. Sie iſt die einzige Vorſtellung, die nicht durch Gegenſtände gegeben iſt (M. I, 145. C. 129.), und iſt die Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in den Anſchauungen ſowohl als in den Begriffen. Daſs, wenn dieſe Vorſtellung möglich ſeyn ſoll, die Vorſtellung der Einheit noch zu dem Act der Verbindung des Mannigfaltigen hinzukommen müſſe, wird im Art. Einheit, qualitative, gezeigt (M. I, 146. C. 130.).

45. Im Art. Ich, 2. wird gezeigt, daſs das Ich denke alle unſre übrigen Vorſtellungen müſſe begleiten können, weil ſonſt etwas in uns vorgeſtellt werden würde, was gar nicht gedacht werden könnte. Dieſe Vorſtellung: Ich denke, heiſst das reine oder urſprüngliche Selbſtbewuſstſeyn. Die mannigfaltigen Vorſtellungen würden nehmlich nicht insgeſammt meine Vorſtellungen ſeyn, wenn ſie nicht insgeſammt zu Einem Selbſtbewuſstſeyn gehörten. Nur dadurch, daſs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in Ein Bewuſstſeyn verbinden kann, d. i. durch die ſynthetiſche Einheit der Apperception, iſt es möglich, daſs ich mir die Einerleiheit (Identität) dieſes Bewuſstſeyns in dieſen Vorſtellungen ſelbſt, d. i. die analytiſche Einheit in der Apperception, vorſtelle. Die ſynthetiſche Einheit der Apperception iſt alſo der höchſte Punct alles Denkens, der Verſtand ſelbſt, und dieſer iſt alſo das Vermögen, *a priori* zu verbinden oder das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter Einheit des Selbſtbewuſstſeyns zu bringen; und es iſt folglich der oberſte Grundſatz alles Verſtandesgebrauchs und folglich der ganzen menſchlichen Erkenntniſs: daſs alles Mannigfal-

tige der Anſchauung muſs können unter die ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewuſstſeyns gebracht werden. Dieſe ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewuſstſeyns, welche objectiv und ſubjectiv ſeyn kann, iſt erklärt im Art. Einheit, objective. Unter dieſem Grundſatze ſtehen nun alle Vorſtellungen der Anſchauungen, in ſo fern ſie gedacht oder erkannt, und eben darum in Einem Bewuſstſeyn verbunden werden müſſen. Er iſt unter den Erkenntniſsquellen die erſte oder oberſte reine Verſtandeserkenntniſs und die allgemeingültige und nothwendige Bedingung aller Erkenntniſs. Uebrigens iſt er analytiſch, denn er ſagt bloſs, daſs alle meine Vorſtellungen unter den Bedingungen ſtehen müſſen, die ſie zu meinen Vorſtellungen machen. Auch iſt er ein Princip für den menſchlichen Verſtand, durch deſſen Selbſtbewuſstſeyn das Mannigfaltige der Anſchauung nicht gegeben wird. Man findet dieſes weiter ausgeführt und erläutert im Art. Apperception, 3. ff. Bewuſstſeyn, 4. ff. Anſchauung, 11.

46. Kant will nun, nachdem er dieſes als Vorbereitung zu ſeiner Deduction vorausgeſchickt hat, die transſcendentale Deduction aus der genau beſtimmten Erklärung eines Urtheils führen. Zu dem Ende unterſucht er erſt den Begriff eines Urtheils. Die Erklärung, daſs ein Urtheil die Vorſtellung des Verhältniſſes zwiſchen zwei Begriffen ſei, iſt unbefriedigend. Denn erſtlich paſst ſie nur auf kategoriſche oder unbedingte, aber nicht auf hypothetiſche und disjunctive Urtheile. Wenn es regnet, ſo wird es naſs, iſt ein hypothetiſches Urtheil, das aber aus zwei kategoriſchen Urtheilen und nicht aus zwei Begriffen beſteht. Entweder giebt es einen freien Willen, oder nicht, iſt ein disjunctives Urtheil, das aber wieder aus zwei kategoriſchen Urtheilen und nicht aus ſo viel Be-

Digitized by Google

griffen beſteht. Zweitens aber iſt jene Erklärung eines Urtheils darum nicht befriedigend, weil in derſelben nicht angegeben iſt, worin denn dieſes Verhältniſs eigentlich beſtehe (M. I, 156. C. 140. f.). Ein Urtheil iſt (wenn wir ſowohl das, was Kant Wahrnehmungsurtheile, als auch das, was er Erfahrungsurtheile nennt, unter einem Begriff zuſammenfaſſen wollen) die Art, gegebene Erkenntniſſe zur Einheit der Apperception zu bringen. Wenn ich z. B. ſage: die Cörper ſind ſchwer, ſo will ich auch die Cörper mit allem übrigen, was unter dem Begriff des Schweren ſtehet, unter dieſem Begriff vereinigen, und ſo durch die Einheit des Begriffs ſchwer in Ein Bewuſstſeyn zuſammen faſſen. Sage ich: wenn ich einen Cörper trage, ſo fühle ich einen Druck der Schwere, ſo will ich unter der Einheit des Gefühls der Schwere auch das, was ich fühle, wenn ich einen Cörper trage, mir vorſtellen, und alſo dadurch dieſes letzte Gefühl mit allen übrigen, die jenem erſten, dem des Drucks der Schwere, gleich ſind, in Ein Bewuſstſeyn verknüpfen. Nun kann dieſe Einheit des Bewuſstſeyns entweder ſubjectiv oder objectiv ſeyn. Sie iſt ſubjectiv, heiſst, der Grund dieſer Verknüpfung zur Einheit des Bewuſstſeyns, alſo auch dieſe Einheit ſelbſt, iſt nur für das urtheilende Subject gültig. Das iſt z. B. der Fall mit dem letztern Urtheile, in welchem es heiſst: wenn ich einen Cörper trage, ſo fühle ich u. ſ. w. Es wird durch ein ſolches Urtheil ein Zuſtand des Subjects, aber nicht etwas im Object oder Gegenſtande ausgedrückt. Solche Urtheile nun, in welchen die Einheit des Bewuſstſeyns ſubjectiv iſt und ſich auf etwas blos im Subject Befindliches, z. B. auf Gewohnheit, eine gewiſſe daraus folgende Aſſociation u. dergl. gründet, nennt Kant Wahrnehmungsurtheile. Allein die Einheit des Bewuſstſeyns in ei-

Digitized

nem Urtheile kann auch objectiv seyn, d. i. der Grund dieser Einheit des Bewufstseyns kann auch für Jedermann gültig seyn. Das ist z. B. der Fall mit dem erstern Urtheile, in welchem es heifst, die Cörper sind schwer. Es wird durch ein solches Urtheil etwas im Object angegeben. Solche Urtheile nennt Kant Erfahrungsurtheile. Sie sind die eigentlichen Urtheile. Das Verhältnifswörtchen ist oder sind ist das, wodurch die objective Einheit der gegebenen Vorstellungen von der subjectiven unterschieden wird. Denn dieses ist oder sind bezeichnet, dafs die gegebenen Vorstellungen in Einem Bewufstseyn verbunden sind, und dafs diese Einheit, zu der sie verknüpft sind, nothwendig und daher für Jedermann gültig, und nicht zufällig und blofs für den Urtheilenden gültig sei. Im letztern Fall müfste es nicht heifsen: die Cörper sind schwer, sondern: die Cörper sind mir, für mich, schwer. Dafs das Urtheil selbst sich auf Erfahrung gründet, ändert hierin nichts. Man könnte nehmlich sagen, Erfahrung giebt doch keine Nothwendigkeit, wenn sich also das Urtheil, dafs die Cörper schwer sind, auf Erfahrung gründet, wie kann diese Verknüpfung nothwendig seyn? Die Antwort hierauf ist: in einer empirischen Anschauung gehören freilich zwei Vorstellungen, welche selbst zu dem Empirischen der Anschauung gehören, nicht nothwendig zu einander, denn sonst wären sie nicht empirisch; aber zufällig können sie doch auch nicht zu einander gehören, denn sonst wäre in keiner empirischen Anschauung eine allgemeingültige Verknüpfung, und ein jeder Anschauende machte folglich alsdenn eine andre Verknüpfung und hätte einen andern Gegenstand vor sich. Es mufs also in den in der Anschauung zufällig zu einander kommenden Vorstellungen eine Verbindung zu einem Bewufstseyn gemacht werden, in welcher die Einheit des Bewufstseyns nothwendig ist. Und durch diese Nothwendigkeit in der Ein-

heit des Bewufstſeyns gehören die, ſonſt in der Erfahrung zufällig zu einander kommenden, mannigfaltigen Vorſtellungen in der Anſchauung nothwendig zu einander; das heifst, wenn aus den in der empiriſchen Anſchauung gegebenen mannigfaltigen Vorſtellungen eine Erkenntnifs werden ſoll, oder die Vorſtellung von der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verknüpfung dieſer mannigfaltigen Vorſtellungen zu einer Einheit, welche der Gegenſtand heifst: ſo mufs dieſe Verknüpfung nach gewiſſen Gründen geſchehen, welche allen unſern Vorſtellungen dieſe Beſchaffenheit geben. Und dieſe Gründe laſſen ſich alle aus dem Grundſatz ableiten, dafs alle unſre Vorſtellungen müſſen unter die ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewufstſeyns gebracht werden können, weil durch dieſe Einheit die Einheit der Anſchauung allein möglich iſt. Die Vorſtellung der Art nehmlich, wie dieſes geſchieht, iſt mit Nothwendigkeit verknüpft, weil ſie auf der Beſchaffenheit unſers Verſtandes, dafs er nur auf dieſe und keine andre Weiſe verknüpfen kann, beruhet. Und eine ſolche Art zu verknüpfen iſt nichts anders, als eine Art objectiv zu urtheilen, und die Vorſtellungen dieſer Art zu urtheilen, eine Kategorie (M. I, 157. C. 141. f.). Alle ſinnliche Anſchauungen ſtehen folglich unter den Kategorien, und dieſe ſind die Bedingungen, unter welchen die verſchiedenen Vorſtellungen in den Anſchauungen allein in ein objectives Bewufstſeyn zuſammen kommen können, ſ. Erfahrungsurtheil (M. I, 158. C. 143.).

46. Es iſt nun jetzt gezeigt worden, dafs ſich keine Anſchauung denken laſſe, in welcher nicht das Mannigfaltige der verſchiedenen Vorſtellungen, die ſie enthält, durch eine Kategorie verknüpft wäre, und dafs folglich jede Anſchauung unter einer ſolchen Einheit ſtehe. Jetzt ſoll nun

noch gezeigt werden, dafs alle objective Einheit, die in jeder Anfchauung liegt, oder unter welcher fie ſteht, eine Kategorie ſei, und dadurch vollkommen ins Licht geſetzt werden, wie die Kategorien von Gegenſtänden einer Anſchauung überhaupt möglich ſind, oder wie es möglich iſt, *a priori* zu beſtimmen, wie die Gegenſtände der Erfahrung beſchaffen ſeyn müſſen. Wir werden daraus ſehen, dafs nur durch die Kategorien eine ſolche Einheit und Verknüpfung des Sinnlichen, als wir Natur nennen, möglich werde. Dies iſt nun das, womit Kant ſeine Deduction, nach der erſten Darſtellung derſelben, anfing (M. I, 159. 171. C. 144. f. 159. f.).

48. Im Art. Apprehenſion findet man, was Syntheſis der Apprehenſion oder die Zuſammenſetzung in einer empiriſchen Anſchauung heifst. Mit den Anſchauungen des Raums und der Zeit iſt nun ſchon Einheit der Syntheſis aller Apprehenſion, als die Bedingung aller Anſchauung gegeben. Sie iſt die Einheit der transſcendentalen Syntheſis der Einbildungskraft, dieſe Einheit iſt aber jederzeit eine Kategorie (ſ. Einbildungskraft, 3.). Nun kann uns keine andere empiriſche Anſchauung gegeben werden als in Raum und Zeit, weil wir keine andern Formen der ſinnlichen Anſchauung haben. Mithin gelten die Kategorien von allen empiriſchen Anſchauungen, da nur wegen dieſer Kategorien Gegenſtände der Erfahrung, d. i. mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit verſehene Einheiten des empiriſch gegebenen Mannigfaltigen der Vorſtellungen ſind. Alle objective Einheit in den Erfahrungsgegenſtänden iſt folglich eine Kategorie (M. I, 173. C. 160. f.). Beiſpiele hierzu findet man in den Art. Gröfse und Urſache.

49. Die Kategorien ſind alſo nur Regeln für einen Verſtand, deſſen ganzes

Vermögen im Denken, d. i. Verbinden des gegebenen Mannigfaltigen beſtehet. Denn, wollten wir uns einen Verſtand denken, der ſelbſt anſchauete (wie etwa einen göttlichen, der ſich nicht gegebene Gegenſtände vorſtellte, ſondern die Gegenſtände ſelbſt durch ſein Vorſtellungsvermögen hervorbrächte), ſo würden die Kategorien zur Erkenntniſs eines ſolchen Verſtandes (deſſen Erkennen ein Schaffen wäre, und der die Dinge erkennete, wie ſie an und für ſich ſind, nicht wie ſie durch das Erkenntnifsvermögen vorgeſtellt werden oder erſcheinen) nichts helfen oder dazu beitragen können. Von der Eigenthümlichkeit unſers Verſtandes aber, daſs er nur vermittelſt der Kategorien und gerade durch dieſe Art und Anzahl derſelben Einheit des Bewuſstſeyns *a priori* hervorbringt, läſst ſich weiter kein Grund angeben. Eben ſo wenig läſst ſich aber auch zeigen, warum wir gerade dieſe und keine andern Functionen zu urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unſerer möglichen Anſchauung ſind (M. I, 160. C. 145. f.).

50. Die Kategorien laſſen ſich aber auch bloſs zur Erkenntniſs von Gegenſtänden der Erfahrung gebrauchen, und von keinen andern Dingen, die etwa noch vorhanden ſeyn möchten, ohne daſs uns eine Anſchauung derſelben durch die Sinne gegeben iſt. Davon wird man ſich überzeugen, wenn man bedenkt, daſs zum Erkenntniſs eines Gegenſtandes auſser der Kategorie immer noch eine Anſchauung gehört. Man findet das weiter ausgeführt in dem Art. Erkennen, 2. u. Denken, 3. ff. Nun giebt es für uns keine andere Art der Anſchauung als durch die Sinne gegebene, ſ. Anſchauung 6. und reine Anſchauungen, in denen nichts durch die Sinne Gegebenes enthalten iſt. Allein die reinen Anſchauungen ſind bloſs die Formen der Erfah-

Digitized by Google

rungsgegenſtände, und die Erkenntniſs derſelben hat alſo nicht exiſtirende Dinge, ſondern bloſs die Formen der ſinnlichen Dinge zu Gegenſtänden, ſ. Anſchauung, 9. f. Daſs es aber Dinge giebt, die in ſolchen Formen angeſchauet werden, d. i. empiriſche Anſchauungen, können wir nur durch die ſinnlichen Eindrücke und die Verknüpfung derſelben vermittelſt der Kategorien wiſſen. Das Product einer ſolchen Verknüpfung heiſst nun Erfahrungserkenntniſs, folglich geht aller Gebrauch der Kategorien bloſs auf Erfahrungserkenntniſs (M. I. 161. C. 146. ff.).

51. Unſere ſinnliche und empiriſche Anſchauung kann alſo allein den Kategorien Sinn und Bedeutung geben; denn ohne jene Anſchauung fehlt es den Kategorien an Inhalt, und ſie ſind dann bloſs leere Formen des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt. Dieſer Satz iſt von der gröſsten Wichtigkeit, denn er beſtimmt die Grenzen, innerhalb welcher die Kategorien nur zur Erkenntniſs gebraucht werden können. Die reinen Formen der ſinnlichen Anſchauung erſtrecken ſich in ihrem Gebrauch bloſs auf Gegenſtände der Sinne, und zwar nur auf ſolche ſinnliche Eindrücke, welche ſich in dieſe Formen ordnen können. Giebt es welche, die ſich in dieſe Formen nicht ordnen können, ſo können wir ſie nicht erhalten, aber dieſe Formen haben dann auch für ſie keinen Gebrauch. Doch erhalten wir auch ſinnliche Eindrücke, für welche die eine Form unſerer Sinnlichkeit, nehmlich der Raum, keinen Gebrauch hat, das ſind nehmlich diejenigen, welche bloſs im innern Sinn ſind, ſ. Anſchauung. 12. Am allerwenigſten können Raum und Zeit für überſinnliche Gegenſtände Erkenntniſſe geben. Ueber die Grenzen der Erfahrung hinaus ſtellen die Formen der Sinnlichkeit gar nichts vor, denn ſie ſind nur in unſerer Sinnlichkeit vorhanden, und haben

alſo auſser den Grenzen derſelben gar keine Wirklichkeit. Die Kategorien hingegen erſtrecken ſich, in Anſehung ihres Gebrauchs, auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, dieſe mag der unſrigen ähnlich ſeyn oder nicht, wenn ſie nur eine ſinnliche und nicht eine intellectuelle (d. i. durch Verſtand ſelbſt gewirkte) Anſchauung iſt (ſ. Anſchauung, 6.). Dieſe weitere Ausdehnung der reinen Verſtandesbegriffe, in Anſehung ihres Gebrauchs, über unſere ſinnliche Anſchauung hinaus hilft uns aber nichts zum Erkennen oder Beſtimmen eines Gegenſtandes. Denn es fehlt uns alsdann, wegen Mangel der Anſchauung, an dem Gegenſtande, die reinen Verſtandesbegriffe ſind folglich dann leer an Inhalt, z. B. wir denken dann eine Urſache, haben aber nichts, was dieſe Urſache wäre. Dann können wir nicht einmal wiſſen, ob ſolche Gegenſtände auch nur möglich ſind, weil der Begriff der Möglichkeit ſelbſt eine der Anſchauung bedürftige Kategorie iſt (M. I, 162. C. 148).

52. Nimmt man folglich einen Gegenſtand an, der nicht kann ſinnlich angeſchauet werden, z. B. Gott, Geiſt, und dergl., ſo kann man ihn freilich durch alle die Prädicate denken, die ſchon in der Vorausſetzung liegen, daſs ihm nichts zur ſinnlichen Anſchauung Gehöriges zukomme, z. B. man kann ſagen, daſs er nicht ausgedehnt, nicht im Raume ſei, daſs die Dauer deſſelben nicht eine Zeitdauer ſei, daſs in ihm keine Veränderungen angetroffen werden, u. dergl. Aber man kann durch die Kategorien nicht beſtimmen, was er ſei, ja ſie laſſen ſich nicht einmal darauf anwenden. Z. B. ob es eine Subſtanz gebe, d. i. ein Etwas, das bloſs als Subject, nie aber als Prädicat von einem andern Subject, gedacht werden könne, das kann ich nur wiſſen, wenn etwas durch die empiriſche Anſchauung gegeben iſt, z. B. die Materie der Cörperwelt, das bloſs als Subſtanz gedacht werden kann (M. I. 163. C. 149). Das hindert

aber nicht, dafs der Gedanke von einem Gegenſtande, der ſich nicht erkennen läſst, z. B. von Gott, nicht dennoch ſeine wahren und nützlichen Folgen für den Vernunftgebrauch des Subjects haben könnte, inſofern dieſer Vernunftgebrauch nicht auf die Erkenntniſs oder Beſtimmung des Objects, ſondern auf das Wollen oder die Beſtimmung des Subjects gerichtet iſt. Dann läſst ſich der Gegenſtand allerdings durch die Kategorien denken und nach einer Analogie mit den Erfahrungsgegenſtänden vorſtellen, aber nicht erkennen, wie er an ſich iſt (C. 166. *), ſ. Daſeyn, 13.

53. Die Verknüpfung durch die Kategorien iſt rein intellectual, d. h. es iſt gar nichts Sinnliches in derſelben. Sie bekommen aber nur objective Realität, d. i. Anwendung auf wirkliche Gegenſtände, durch die Formen der Anſchauungen *a priori* (Raum und Zeit), deren Mannigfaltiges der Verſtand zu den ſynthetiſchen Einheiten verknüpft, die wir uns in den Kategorien denken (M. I, 164. C. 150. f.). Dieſe Verknüpfung iſt aber nicht blofs intellectual, ſondern zugleich ſinnlich und figürlich, und von ihr mufs daher die bloſse Verſtandesverbindung, die allein in den Kategorien gedacht wird, und intellectual iſt, wohl unterſchieden werden, ſ. Einbildungskraft, 5. ff.

54. Die Gegenſtände der Erfahrung ſind Erſcheinungen (ſ. Erſcheinung), den Inbegriff dieſer Erſcheinungen nennen wir, in ſo fern eine nothwendige und allgemeine Verknüpfung unter ihnen und in ihnen iſt, Natur, folglich ſind es die Kategorien, die dieſe Natur möglich machen, dieſe Verknüpfung hinein bringen, und dadurch die Gegenſtände der Natur *a priori* beſtimmen können (M. I, 176. C. 163. Pr. 109.). Es iſt alſo gewifs, dafs der Verſtand ſeine Geſetze nicht aus der Natur ſchöpft, ſondern ſie dieſer vorſchreibt

(Pr. 113.). Dieſe Behauptung, ſo auffallend ſie iſt, verliert das Auffallende, wenn man bedenkt, daſs die Gegenſtände der Natur nichts anders als ein Verknüpftes ſinnlicher Affectionen ſind, daſs ſie alſo dem erkennenden Subject inhäriren, und folglich auch unter den Geſetzen des verknüpfenden Vermögens des Subjects ſtehen müſſen. Die Gegenſtände der Natur ſind ſinnliche Affectionen, heiſst nehmlich, ſie ſind Eindrücke auf unſre Sinne. Daſs wir z. B., wenn wir etwas ſehen, nicht einen Gegenſtand ſehen, der an ſich, auſser unſern Vorſtellungen, auſser unſrer Anſchauung vorhanden iſt, ſondern daſs etwas ſehen nichts anders heiſse, als gewiſſe Eindrücke wahrnehmen, die wir auf unſern Sinn des Geſichts erhalten, und die wir vermittelſt der Operationen der Einbildungskraft und des Verſtandes ſo mit einander verknüpfen, daſs dadurch die Geſtalten entſtehen, welche wir die ſichtbaren Gegenſtände nennen, iſt das, was unter dem Ausdruck zu verſtehen iſt, die Gegenſtände der Natur inhäriren uns. Ein Gegenſtand der Natur iſt alſo das Product einer Einwirkung auf unſre Sinne, und der Verknüpfung, die wir in die durch jene Einwirkung entſtandenen ſinnlichen Eindrücke hinein legen. Alle mögliche Wahrnehmung hängt von der Verknüpfung durch Apprehenſion ab, dieſe empiriſche Verknüpfung hängt aber wieder von der transſcendentalen durch die Kategorien ab, folglich müſſen alle Gegenſtände der Natur unter den Kategorien ſtehen und ihre Geſetzmäſsigkeit überhaupt von denſelben erlangen. Die beſondern, durch Erfahrung gegebenen, Naturgeſetze ſind aber nicht von den Kategorien abzuleiten (M. I, 177. C. 164. f.).

55. Reſultat. a. Wir können keinen Gegenſtand denken, als durch Kategorien, und erkennen, als durch Anſchauungen, die den Kategorien entſprechen, ihnen einen Inhalt geben, und ſo die Natur in

materieller Bedeutung möglich machen. Alle Erkenntniſs iſt aber, in ſo fern der Gegenſtand gegeben iſt, empiriſch, d. h. Erfahrung. Folglich iſt uns bloſs von Gegenſtänden möglicher Erfahrung, und von keinen andern, eine Erkenntniſs a priori (obwohl nicht von dem, was an ihnen empiriſch iſt) möglich (M. I, 178. C. 165).

56. b. Die Kategorien enthalten die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung, und machen die Natur in formeller Bedeutung möglich. Denn

α. ſtehen alle Anſchauungen unter den Kategorien, die es allein möglich machen, daſs das in der Anſchauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff mit einander verknüpft wird;

β. wird ſelbſt die Einheit in der Anſchauung, die es möglich macht, ſie als einen Gegenſtand zu denken, durch die Selbſtthätigkeit des Verſtandes, und den zum Grunde liegenden Stoff des Raums und der Zeit, den Kategorien gemäſs, in die Anſchauung hineingelegt, oder vielmehr die durch ſinnliche Eindrücke entſprungene Empfindung dadurch zu einer Anſchauung geformt;

γ. giebt es keine andere Erkenntniſs, als die durch ſolche empiriſche Anſchauungen, alſo auch keine andere Erfahrungserkenntniſs.

Folglich enthalten die Kategorien die Gründe der Verknüpfung des durch die Eindrücke auf die Sinne gelieferten Stoffs, welche Verknüpfung eben Erfahrung heiſst; und dieſe iſt alſo nur möglich durch die Kategorien.

57. c. Um ſein Syſtem der Erzeugung der Erfahrungsgegenſtände und der Erkenntniſs derſel-

ben vermittelſt der Kategorien ins Licht zu ſetzen, verglich K. daſſelbe mit den drei verſchiedenen Haupttheorien über die Erzeugung. Es giebt

α. das Syſtem der Epigeneſis. Dieſes Syſtem behauptet, daſs die entſtehenden Weſen aus den ſie erzeugenden Weſen wirklich entſpringen, ſo daſs der Zeugungsſtoff der Eltern allmählig zu einem neuen organiſchen Weſen ihrer Art ausgebildet werde, und ſo das zu erzeugende Weſen nach und durch die Zeugung wirklich entſtehe. Ein ſolches Syſtem iſt nun auch das kritiſche vom Urſprung der Erfahrung. Sie, die Erfahrung, iſt vor der Erkenntniſs deſſen, der die Erfahrung macht, nicht vorhanden, ſondern die Erfahrungsgegenſtände ſelbſt werden mit der ganzen Erfahrungserkenntniſs durch das erkennende Subject vermittelſt der Eindrücke, die es auf die Sinne erhält, der Formen des Raums und der Zeit, und der Verknüpfung alles dieſes Mannigfaltigen durch die Kategorien, alſo durch den Actus des Erkennens, erſt erzeugt. Es giebt alſo nicht eher Erfahrungsgegenſtände, und Vorſtellungen, die ſich auf ſie beziehen, oder durch die ſie erkannt werden, als erſt dann, wenn ſie durch das, die Erfahrung erzeugende, Subject erzeugt werden (C. 166. M. I. 179). Dieſes Syſtem unterſcheidet ſich alſo ganz von

β. dem Syſtem der Evolution. Dieſes Syſtem behauptet, daſs gleich bei der Schöpfung die Keime zu allen Weſen ſind erſchaffen worden, und ſich durch die Zeugung bloſs entwickeln. Ein ſolches Syſtem vom Urſprung der Erfahrung iſt nun das gemeine, welches behauptet, alle Gegenſtände der Erfahrung ſind ſchon vor der Erkenntniſs derſelben vorhanden. Gleich bei der Schöpfung iſt alles ſo eingerichtet, wie wir es durch den Act des Erkennens nach und nach erfahren, ſo daſs die Erfahrung durch uns nicht erſt erzeuget, ſon-

dern nur entwickelt wird. Wäre dieſes Syſtem richtig, dann könnten die Kategorien nicht *a priori* und nothwendig ſeyn, und Hume hätte recht, daſs es keine andern Urſachen als zufällige gebe, d. i. ſolche, von denen man ſagen muſs, daſs die Wirkungen aus ihnen nicht nothwendig erfolgen. Wir könnten nie ſagen, wenn die Sonne aufgehet, ſo muſs es Tag werden, ſondern nur, ſo kann es Tag werden; denn wenn auch alle Bedingungen da wären, unter welchen es Tag wird, könnte es dann doch vielleicht nicht Tag werden, weil dann in dem Begriff der Urſache nicht die Nothwendigkeit liegt; auch iſt dann das Geſetz: daſs alle Veränderung ihre Urſache haben muſs, nicht zu retten.

γ. Das Syſtem des Occaſionalismus behauptet, daſs der Schöpfer bei Gelegenheit einer jeden Begattung, der, während derſelben ſich miſchenden, Materie die Bildung zu einem organiſchen Weſen giebt. Ein ſolches Syſtem vom Urſprung der Erfahrung wäre nun ein Mittelweg zwiſchen den beyden vorigen, und würde behaupten, es wären uns mit unſerer Exiſtenz gewiſſe Anlagen zum Denken eingepflanzt, die von unſerm Urheber ſo eingerichtet worden, daſs ſie genau eine ſolche Erkenntniſs hervorbrächten, die mit dem, wie der Schöpfer die Naturdinge eingerichtet habe, vollkommen übereinſtimme. Dieſes Syſtem kann erſtlich nicht erwieſen werden, ſondern kann bloſs als eine Hypotheſe gelten, deren Richtigkeit wir aber nie durch ihr Zuſammentreffen mit der Erfahrung erproben können, weil wir dieſes Zuſammentreffen nie erfahren können. Denn unſre Erkenntniſs entſteht dann wie bei der Epigeneſis, die Natur aber entſteht wie bei der Evolution, beides läuft neben einander in der vollkommenſten Uebereinſtimmung fort. Da wir aus unſerer Erkenntniſs nicht hinaus und zur Natur gehen können, um die Uebereinſtim-

Digitized by Google

mung derſelben mit unſerer Erkenntniſs zu erforſchen, ſo können wir auch die Richtigkeit dieſer Hypotheſe nicht weiter erproben. Ferner iſt bei einer ſolchen Hypotheſe nicht abzuſehen, wo es mit ſolchen vorbeſtimmten Anlagen ein Ende haben ſoll. Denn dieſe Anlagen zum Denken ſind alsdann nicht die nothwendigen Bedingungen der Erfahrung, ſondern ganz zufällig, und können anders und anders ſeyn, je nachdem die Natur es etwa in der Folge noch erfordern möchte. Was aber die Hauptſache iſt, ſo würde bei dieſer Hypotheſe den Kategorien die Nothwendigkeit fehlen, die doch ihrem Begriff weſentlich angehört. Ich würde z. B. vom Begriff der Urſache ſagen müſſen, ich bin ſo eingerichtet, daſs ich alles ſo denken muſs, als hänge es nothwendig wie Urſache und Wirkung zuſammen, damit meine Erkenntniſs mit der Natur zuſammenſtimme. Hingegen nach dem kritiſchen Syſtem giebt es gar keine andere Natur, als die, welche in meinen Sinnen iſt, und ſie beſteht gerade in dieſer Verknüpfung durch Urſache und Wirkung (C. 168. f. M. I, 180).

58. Dieſe transſcendentale Deduction der Kategorien iſt alſo ein Beweis, daſs ſie die Gründe ſind, welche die Erfahrung möglich machen. Zugleich ſehen wir aus derſelben, wie es möglich iſt, daſs es eine theoretiſche Erkenntniſs überhaupt, und inſonderheit von den Gegenſtänden der Erfahrung, geben kann. Dieſe Deduction zeigt, daſs die Erfahrungserkenntniſs nichts anders iſt, als eine Beſtimmung der Anſchauungen, die wir in Raum und Zeit haben, die uns eigentlich inhäriren, und deren Gegenſtände darum nicht Dinge an ſich ſind, ſondern Erſcheinungen, und daſs die Möglichkeit derſelben auf der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens beruhet. Hieraus folgt, daſs alle Erfahrung abhängt von dem Princip, daſs alle unſere Affectionen durch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, vermit-

telst der Kategorien, verknüpft, und also eben so durch die Form unsers Verstandes, wie durch die ursprünglichen Formen unsrer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, bestimmt werden (C. 168. f. M. I, 181. Pr. 110).

59. Wie aber diese eigenthümliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden Apperception oder des Selbstbewufstseyns, möglich sei, läst sich nicht weiter auflösen und beantworten. Aber es läst sich auch ein überzeugender Grund angeben, warum wir diese Frage niemals beantworten können, nehmlich der, weil wir die Sinnlichkeit und den Verstand zu aller Beantwortung, und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nöthig haben, so ist es unmöglich, über den Ursprung und die Möglichkeit dieser unsrer Erkenntnisvermögen selbst etwas zu erkennen; denn dazu würde ein anderes Vermögen nöthig seyn, in welchem der Grund dazu aufgesucht werden müsste, wodurch wir aber doch nicht am Ende seyn, und wieder nach dem Grund dieses neuen Vermögens fragen würden, und so fort ohne Ende (P. 111).

Vom Gebrauch der Kategorien in praktischer Beziehung.

60. Die reine Kategorie allein drückt nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt aus. Unter der reinen Kategorie verstehen wir aber den blosen Verstandesbegriff, so dafs dabei von aller sinnlichen Vorstellung abstrahirt wird. Wenn ich z. B. die Gröfse denke, ohne diese Gröfse etwa mir räumlich, oder auch als eine Zeitdauer vorzustellen, sondern blofs als das Gleichartige in einer Anschauung überhaupt, so ist das der reine ganz intellectuelle Verstandesbegriff. Dieser reine Verstandesbegriff ist nur eine von

den verſchiedenen Arten (*modis*), ſich überhaupt einen Gegenſtand zu denken; nehmlich die Art, ſich ihn als ein gleichartiges Mannigfaltiges zu denken. Denken iſt die Handlung des Verſtandes, gegebene Anſchauungen auf einen Gegenſtand zu beziehen, z. B. ich ſehe ein Haus vor mir, ſo denke ich, wenn ich mir daſſelbe als etwas oder einen Gegenſtand vorſtelle, in dem das Mannigfaltige gleichartig iſt, ſo daſs ich es mir als ein aus Theilen einerlei Art zuſammengeſetztes Ganzes vorſtelle. Fehlt mir aber die Anſchauung, ſo denke ich in der Kategorie der Gröſse weiter nichts, als die Einheit in der Verknüpfung eines jeden Gleichartigen überhaupt. Man findet das weiter ausgeführt im Art. Denken, 5. Um nun aber einen beſtimmten Gegenſtand durch die Kategorie zu denken, dazu gehört noch ein Schema, d. i. man muſs ihm noch eine ſinnliche Form unterlegen, ſ. Gebrauch, 12. und Schema. Soll ein Gegenſtand als Gröſse erkannt werden, ſo muſs er entweder eine Ausdehnung im Raum, oder doch eine Zeitdauer haben. Ohne beides iſt es nicht möglich, ihn als Gröſse auch nur zu denken. (M. I, 347. C. 304. f.). Wollen wir ſehen, ob wir den Begriff der Urſache von einem Gegenſtande richtig gebrauchen, ſo bedürfen wir dazu der Anſchauung in der Zeit. Denn die Hauptſache bei der realen Urſache, nicht dem bloſs logiſchen Grunde, iſt, daſs ſie der Zeit nach eher ſei, als ihre Wirkung, und ſie erfordert alſo eine Anſchauung des Gegenſtandes, auf den ſie angewendet wird, in der Zeit (M. I, 336. C. 288.), ſ. Demonſtrabal, 2.

61. Die reinen Kategorien, ohne ſolche ſinnliche Formen, ſind alſo bloſs die reine Form des Verſtandesgebrauchs, und drücken nur aus, wie ein Gegenſtand gedacht wird, können aber allein noch keinen Gegenſtand beſtimmen, ſ. Gebrauch, 12., Denken, 8. und Ge-

Digitized by Google

genſtand, 15. (M. I, 348. C. 305). Es liegt hier eine ſchwer zu vermeidende Täuſchung zum Grunde. Weil die Kategorien nicht aus der Sinnlichkeit entſpringen, ſo ſcheint ihr Gebrauch ſich, weiter als bloſs auf ſinnliche Gegenſtände zu erſtrecken (ſ. 51). Allein ſie ſind bloſs Gedankenformen (ſ. 51), durch welche allein ſich noch nichts erkennen läſst. Unterſcheiden wir indeſſen von den Erfahrungsgegenſtänden, welche wir doch nur für uns inhärirende Erſcheinungen erkennen müſſen, noch ein Ding, was uns nicht inhärirt und nicht Erſcheinung, aber der Grund der Erſcheinung iſt, kurz das, was die Erſcheinung an ſich ſeyn mag, auſser dem Subject, welches die Erſcheinung anſchauet: ſo iſt die Frage, ob wir ein ſolches Ding an ſich nicht vermittelſt der Kategorien erkennen? ſ. Erſcheinung (M. I, 349. C. 305. f.). Die Beantwortung dieſer Frage findet man im Art. An ſich, 4., Denken, 8. und im gegenwärtigen Art. 51 und 52.

62. Wenn Jemand, nach allen dieſen Erörterungen, doch noch Bedenken trägt, zuzugeben, daſs die Kategorien von Gegenſtänden, von welchen es keine Anſchauungen giebt, nicht zum Erkennen derſelben gebraucht werden können, der darf nur den Verſuch machen, ob es ihm möglich ſei, wirklich etwas von einem ſolchen Gegenſtand zu erkennen, was nicht bloſs in dem Begriff der Kategorie liegt. Denn die bloſse Entwickelung dieſes Begriffs hilft nichts zur Erkenntniſs des Gegenſtandes deſſelben. Es iſt nehmlich dann immer noch die Frage, ob es auch einen ſolchen Gegenſtand gebe, als man ſich durch die Kategorie denken will. Die Kategorie kann ja, wie es auch wirklich der Fall iſt, bloſs die Einheit des Denkens bedeuten, wozu aber ein Verſchiedenes von Vorſtellungen gegeben ſeyn muſs, wenn dieſe Einheit wirklich etwas verknüpfen und nicht bloſs den

Digitized by Google

Grund der Verknüpfung durch Denken vorſtellen ſoll. Der Satz z. B.: Alles, was da iſt, exiſtirt als Subſtanz oder als eine der Subſtanz anhängende Beſtimmung (Accidenz), iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn in dem Begriff des Daſeyns oder Exiſtirens liegt nicht der Begriff der Subſtanz oder des Accidenz. Auch iſt dieſer Satz ein transſcendentaler Grundſatz, denn er behauptet etwas ohne alle Bedingungen der Erfahrungen von Gegenſtänden überhaupt, nicht bloſs von ſinnlichen Gegenſtänden. Wie will man nun aber einen ſolchen Satz beweiſen, oder welchen Gebrauch will man davon machen? Wo iſt das dritte, was es möglich machen ſoll, den Begriff des Daſeyns ſo mit dem der Subſtanz oder des Accidenz zu verknüpfen, daſs ein für alle Gegenſtände, ſinnliche oder nichtſinnliche, geltender Satz daraus werde? Nur für ſinnliche Gegenſtände kann dieſer Satz bewieſen und verſtanden werden, ſ. Accidenz (M. I, 358. C. 314. f.).

63. Wir ſehen alſo hieraus, durch die Kategorien laſſen ſich zwar Gegenſtände denken, aber nicht a priori beſtimmen oder erkennen; und es iſt unmöglich, die Kategorien dazu zu gebrauchen, uns durch ſie von Dingen an ſich ein theoretiſches Erkenntniſs zu erwerben. Allein, es liegt doch auch nichts Unmögliches darin, daſs ein Ding an ſich eine ſolche Beſchaffenheit haben könne, als wir uns in der Kategorie denken. Denn der Sitz dieſer Begriffe iſt ja nicht die Sinnlichkeit, ſo daſs wir z. B. eben ſo, wie wir ſagen müſſen, was im Raum und in der Zeit iſt, kann kein Ding an ſich ſeyn, und ein Ding an ſich kann nicht im Raum und in der Zeit ſeyn, auch ſagen müſsten, was eine Urſach iſt, das kann kein Ding an ſich ſeyn, und ein Ding an ſich kann keine Urſache ſeyn. Der Sitz der Kategorien iſt der reine Verſtand. Da ſie alſo nicht, wie Hume meinte, aus der Erfahrung entſpringen,

ſo kann man auch nicht behaupten, daſs ſie bloſs von Erfahrungsgegenſtänden gültig ſeyn können. Können wir alſo auch von Dingen an ſich durch die Kategorien nichts erkennen, ſo iſt es darum doch nicht unmöglich, wenn wir etwa beym moraliſch guten Handeln uns Dinge an ſich denken müſſen, ſie durch Kategorien zu denken, weil wir ohne Kategorien gar nicht denken können, indem ſie die Formen alles Denkens ſind. Wir ſehen hieraus, wie wichtig es iſt, den nicht empiriſchen Urſprung der Kategorien nachzuweiſen; denn entſprängen ſie aus der Erfahrung, ſo wäre der Gebrauch derſelben von Gegenſtänden, von denen es keine Erfahrung geben kann, ganz abſurd, und aufs gelindeſte ausgedrückt, eine grundloſe Schwärmerei (P. 94. f. M. II, 239).

64. Zu jedem Gebrauch der Vernunft in Anſehung eines Gegenſtandes werden Kategorien erfordert, ohne die kein Gegenſtand gedacht werden kann. Soll ein theoretiſcher Gebrauch von der Vernunft gemacht werden, d. h. ſollen die Kategorien gebraucht werden, Erkenntniſs eines Gegenſtandes zu erlangen, ſo muſs eine ſinnliche Anſchauung des Gegenſtandes möglich ſeyn. Dann iſt der Gegenſtand ein Erfahrungsgegenſtand, und gehört zur Natur, oder iſt eine Erſcheinung in der Sinnenwelt. Nun giebt es aber drei Ideen der Vernunft: Gott, freier Wille, unſterblicher Geiſt, d. h. Begriffe von Gegenſtänden, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können. Von dieſen Gegenſtänden kann ich daher auch keine Erkenntniſs erlangen; aber da mir doch die Ideen von denſelben unentbehrlich ſind, ſo muſs ich ſie durch die Kategorien bloſs denken. Aber wir brauchen auch dieſe Ideen gar nicht, um die Gegenſtände derſelben zu erkennen, indem die Erkenntniſs derſelben gar nicht zu unſrer übrigen Erkenntniſs paſſen oder helfen würde. Es liegt uns bei dieſen Ideen nur daran, zu wiſſen, daſs

Digitized by Google

ſie nicht Hirngeſpinſte ſind, daſs es keine erdichteten Gegenſtände ſind. Dies ſichert uns nun die reine praktiſche Vernunft, ſ. Glaubensſache, und hierbei hat die theoretiſche Vernunft nichts weiter zu thun, als dieſe Gegenſtände durch Kategorien bloſs zu denken, welches ganz wohl auch ohne alle Anſchauung angeht. Denn die Kategorien haben unabhängig von aller Anſchauung und vor derſelben ihren Sitz und Urſprung im reinen Verſtande. Sie bedeuten immer einen Gegenſtand, auf welche Art er uns auch gegeben ſeyn mag. Nun ſind uns freilich die Gegenſtände jener Ideen gar nicht gegeben, allein daſs ſie nicht erdichtet ſind, iſt uns durch die praktiſche Vernunft geſichert. Mithin iſt die Kategorie, als bloſse Gedankenform, hier doch nicht der Gedanke von einem bloſsen Hirngeſpinſt. Die Begriffe, Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, haben Realität, oder unſere Beſtimmung nöthigt uns, als vernünftige Weſen ihre Wirklichkeit anzunehmen, wenn ſich auch die Vernunft darum dagegen ſetzen möchte, weil wir dieſe Wirklichkeit weder beweiſen noch begreifen können (P. 245. f. M. II, 355.).

65. Die Kategorien können alſo auch objective Realität im Felde des Ueberſinnlichen haben, d. h. es können auch überſinnliche Gegenſtände durch ſie gedacht werden, die wirklich keine Hirngeſpinſte ſind; aber dieſe Realität iſt bloſs praktiſch anwendbar, d. h. es läſst ſich dadurch kein überſinnlicher Gegenſtand erkennen, ſondern ſie ſtehen bloſs mit dem aus dem reinen Willen hervorgehenden Beſtimmungsgrunde der freien Willkühr oder dem moraliſchen Geſetze in nothwendiger Verbindung. Sie haben daher auch nur immer auf Weſen als Intelligenzen, d. i. als vernünftige Weſen, und an dieſen auch nur auf das Verhältniſs der Vernunft zum Willen Beziehung. Sie gehen alſo immer nur aufs Praktiſche, oder die reine Willensbeſtimmung, aber

dienen im geringsten nicht dazu, uns eine Erkenntnifs der Natur jener übersinnlichen Intelligenzen zu verschaffen. Werden nehmlich auch in Verbindung mit ihnen Eigenschaften jener Intelligenzen herbeigezogen, die zur theoretischen Vorstellungsart derselben gehören, so soll und kann dadurch gar nicht ein Wissen dessen, was diese Wesen sind, hervorgebracht werden. Wenn wir uns z. B. Gottes Eigenschaften denken, so verschafft uns das nicht eine eigentliche Erkenntnifs Gottes, denn wer vermag die Weisheit, Allwissenheit u. s. w. zu erkennen. Sondern wir haben blofs die Befugnifs, sie anzunehmen, weil sie uns in praktischer Absicht nothwendig sind, indem sich ohne sie das höchste Gut, vollkommenste Uebereinstimmung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen mit ihrer Sittlichkeit in der intelligibeln Welt, nicht denken läfst, und dennoch dieses höchste Gut das Ziel unsers Strebens seyn soll. Wir denken dann solche übersinnliche Wesen nach einer Analogie mit den sinnlichen Wesen, und sagen z. B.: was die Causalität des Verstandes und des Willens bei den vernünftigen Wesen der Sinnenwelt ist, das ist bei Gott etwas Unbekanntes, das nur zu seinen Werken in einem ähnlichen Verhältnifs stehet, so dafs wir darum dieses Analogon auch wohl Verstand und Willen nennen, und Gott Verstand und Willen beilegen. Auf diese Weise geben wir also der reinen theoretischen Vernunft durch die Anwendung der Kategorien aufs Uebersinnliche, aber nur in praktischer Absicht, nicht den mindesten Vorschub (P. 99. M. II, 243.).

66. Hiermit ist also das Räthsel aufgelöset, wie Kant dem Gebrauch der Kategorien zur Erkenntnifs des Uebersinnlichen die objective Realität, oder dafs sie wirkliche Erkenntnisse liefern, absprechen, und ihnen doch diese Realität zum Denken solcher übersinnlichen Gegenstände im Felde des moralischen Handelns zugestehen konnte. So lange man

Digitized by Google

den praktiſchen Gebrauch der Vernunft, nehmlich zur Beſtimmung der freien Willkühr, nicht vom theoretiſchen Gebrauch der Vernunft, zur Erkenntniſs, gehörig unterſchied, muſste es freilich inconſequent ausſehen, und wider die Critik der Einwurf gemacht werden, daſs Kant in der Critik der praktiſchen Vernunft einen Gebrauch der Kategorien zugebe und ſelbſt behaupte, den er in der Critik der theoretiſchen Vernunft zu verwerfen ſcheine. Allein in der Critik der reinen Vernunft verwirft Kant die theoretiſche Beſtimmung der Noumenen oder des Ueberſinnlichen durch Kategorien, in der Critik der praktiſchen Vernunft aber giebt er dieſe Beſtimmung auch nicht zu, ſondern behauptet nur, daſs der Begriff des höchſten Guts ihnen einen überſinnlichen Gegenſtand zuſichere. Denn die Freiheit des Willens iſt in dem Begriff der Beſtimmung einer Willkühr durch Vernunft *a priori* enthalten, und ohne Gott und Unſterblichkeit kann es kein höchſtes Gut geben; ſollen wir uns alſo unſere Handlungen zurechnen und unſre Beſtimmung nicht für ein Hirngeſpinſt halten, ſo müſſen wir jene überſinnlichen Gegenſtände für reell halten, und ſie dann nothwendig durch Kategorien denken. Und ſo verſchwindet jene Inconſequenz. Es iſt nehmlich ein ganz anderer Gebrauch, den man von den Kategorien zum Denken der überſinnlichen Gegenſtände für das Handeln macht, als der, wenn man ſich wirklich eine Erkenntniſs dieſer Gegenſtände durch ſie verſchaffen will. Dagegen eröffnet ſich hier eine kaum zu erwartende und ſehr befriedigende Beſtätigung der conſequenten Denkungsart der Critik der reinen Vernunft. Dieſe Critik bewies nehmlich, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſämmtlich, unſer eignes Subject mit eingeſchloſſen, Erſcheinungen ſind. Sie ſchärfte aber dabei ein, daſs, obwohl man die Wirklichkeit des Ueberſinnlichen nicht beweiſen könne, man es darum doch nicht für Erdichtung und ſeinen Begriff für leer an Inhalt zu halten habe. Die prak-

tiſche Vernunft aber verſchafft, ohne daſs hierbei Rückſicht auf die ſpeculative Vernunft genommen wird, einem überſinnlichen Grgenſtande der Kategorie Urſache, nehmlich dem freien Willen, Realität. Obwohl dieſe Cauſalität des freien Willens dadurch nicht erkannt, ſondern nur zum praktiſchen Gebrauch gedacht wird. Und ſo wird das, was in der Critik der reinen Vernunft bloſs gedacht werden konnte, ob der Begriff des Ueberſinnlichen nicht doch vielleicht Gegenſtände habe, in der Critik der praktiſchen Vernunft durch eine Thatſache beſtätigt (P. 8. ff. M. II. 167. 168.).

67. Aus dem, was hier geſagt worden iſt, wenn man damit das, was im Art. Dämonologie, 5. und Gott, 45. zu finden iſt, wird man ſich vollkommen überzeugen, wie erſprieſslich für Theologie und Moral die Deduction iſt, daſs der menſchliche Verſtand die Kategorien beim Denken erzeuge, durch ſie die Eindrücke der Sinne verknüpfe und ſo ſinnliche Gegenſtände erkennen könne. Denn durch dieſe mühſame Deduction allein kann verhütet werden, dieſe Kategorien, wie Plato, für angebohrne Begriffe zu halten. Hätten wir nehmlich angebohrne Begriffe in uns, ſo wären wir nicht ſicher, dereinſt noch immer ſolche Begriffe in uns zu entdecken, und der Gebrauch derſelben wäre dann ohne Grenzen; ferner wäre dann der Anmaſsung zu überſchwenglichen Theorien des Ueberſinnlichen, wozu uns die Erkenntniſs angebohren ſei, Thür und Thor geöffnet, und für ſie kein Ende abzuſehen. Durch jene Deduction kann aber auch verhütet werden, dieſe Kategorien aus der Erfahrung abzuleiten, wie es Epikur machte. Wären ſie nehmlich aus der Erfahrung entſprungen, dann müſsten wir allen und jeden Gebrauch derſelben, ſelbſt den in praktiſcher Abſicht, bloſs auf Gegenſtände und Beſtimmungsgründe der Sinne einſchränken. Nun iſt aber bewieſen, daſs die Kategorien nicht empiriſchen Urſprungs ſind, ſondern

Digitized by Google

dafs ſie ihren Sitz und ihre Quelle im reinen Verſtande haben, und dafs ſie auf Gegenſtände überhaupt bezogen werden können, unabhängig von der Anſchauung; dafs ſie zwar nur in Anwendung auf Erfahrungsgegenſtände theoretiſches Erkenntnifs zu Stande bringen, aber dafs ſie doch auch auf einen durch praktiſche Vernunft gegebenen Gegenſtand angewandt, zum beſtimmten Denken des Ueberſinnlichen dienen, jedoch nur mit der Einſchränkung, ſo fern das Ueberſinnliche blofs durch ſolche Prädicate beſtimmt wird, die nothwendig zur reinen *a priori* gegebenen praktiſchen Abſicht und der Möglichkeit derſelben gehören. So bringen denn Einſchränkung der reinen Vernunft im Felde des Wiſſens, und Erweiterung derſelben im Felde des Handelns die beiden Vermögen der Vernunft, mit Sicherheit zu erkennen, und ſittlich gut zu handeln, allererſt in das Verhältnifs zu einander, worin Vernunft überhaupt zweckmäfsig gebraucht werden kann. Dieſes Beiſpiel aber beweiſet beſſer als jedes andere, dafs der Weg zur Weisheit, wenn er geſichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden ſoll, bei uns Menſchen unvermeidlich durch die Wiſſenſchaft gehen müſſe. Freilich mufs man aber erſt das Ganze der Wiſſenſchaft vollkommen überſehen, um überzeugt zu ſeyn, dafs die Wiſſenſchaft zur Weisheit führe (P. 256. M. II. 361.).

Die Kategorien der Freiheit.

68. Wenn die Willkühr des Menſchen durch reine Vernunft beſtimmt wird, ſo iſt die Handlung, die daraus hervorgeht, ſittlich gut, wird ſie wider die reine Vernunft beſtimmt, ſo iſt die daraus entſpringende Handlung ſittlich böſe. Die Begriffe des moraliſchen Guten und Böſen ſetzen alſo voraus, dafs in der Vernunft ein Beſtimmungsgrund der Willkühr liege, oder dafs die reine Vernunft vermittelſt dieſes Beſtimmungsgrundes eine Cauſalität

für die Willkühr habe, d. i. als Urſache auf die Willkühr wirke. Dieſer Begriff des moraliſchen Guten und Böſen iſt das für die praktiſche Vernunft, was der Begriff des Gegenſtandes für die theoretiſche Vernunft iſt. Nur iſt hier folgender Unterſchied. Die Kategorien beziehen ſich urſprünglich auf Gegenſtände, denn ſie ſind Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anſchauungen in einem Bewuſstſeyn. Die praktiſche Vernunft hat ähnliche Begriffe an dem Guten und Böſen, aber dieſe Begriffe ſollen nicht die Einheiten zur Verknüpfung des Mannigfaltigen in einen Begriff vom Gegenſtande ſeyn, ſondern ſie ſetzen die Gegenſtände ſchon voraus. Sie ſind vielmehr zufällige Beſchaffenheiten oder *Modi* einer einzigen Kategorie, nehmlich der Cauſalität, in ſo fern der Beſtimmungsgrund derſelben in der Vernunft liegt. Die Vernunft wird nehmlich hier als eine Cauſalität gedacht, indem ſie durch die Vernunftvorſtellung eines Geſetzes, welches ſie, als Geſetz der Freiheit, ſich ſelbſt giebt, die Willkühr beſtimmt, und ſich dadurch als *a priori* praktiſch beweiſet. Die Handlungen ſtehen alſo hiermit unter einem Geſetze, das kein Naturgeſetz, ſondern ein Geſetz der Freiheit iſt, und ſind alſo in ſo fern als Wirkungen intelligibeler Weſen zu betrachten. Allein die Handlungen ſind doch auch Begebenheiten in der ſinnlichen Welt und, als ſolche, Erſcheinungen, die unter Naturgeſetzen ſtehen und nach denſelben geſchehen. Im letzteren Verhältniſſe können ſie allein durch die Kategorien Gegenſtände des Erkennens ſeyn, allein in dieſem Verhältniſſe haben ſie nichts Moraliſches, ſondern gehören für die Phyſik. Das erſtere Verhältniſs iſt allein ihre moraliſche Seite, und von dieſer müſſen ſie durch die Kategorien gedacht werden, weil ſie doch in der Sinnenwelt geſchehen ſollen, aber dieſes Denken ſoll nicht dienen, einzuſehen, wie Handlungen aus freiem Willen möglich ſind, ſondern nur, ſich zu Handlungen aus

Digitized by Google

dem alleinigen Princip des moraliſchen Geſetzes zu beſtimmen. Die reinen Begriffe des Guten und Böſen können alſo, als *Modi* der Cauſalität der reinen Vernunft, nur ſtatt haben, das Mannigfaltige (nicht der Anſchauungen, ſondern) der Begehrungen zur Einheit des Bewuſstſeyns der im moraliſchen Geſetze gebietenden praktiſchen Vernunft zu verknüpfen, oder ſie dem reinen *a priori* gebietenden Willen zu unterwerfen (P. 114. f. M. II. 286.).

69. Es giebt alſo Kategorien der Freiheit des Willens, ſo wie Kategorien der Nothwendigkeit der Natur giebt. Dieſe Kategorien der Freiheit haben aber einen augenſcheinlichen Vorzug vor den Kategorien der Natur. Die letztern ſind nur Gedankenformen, welche die möglichen Beſtimmungen *a priori* der Gegenſtände für jede uns mögliche Anſchauung bezeichnen. Die Kategorien der Freiheit hingegen ſind Formen des Begehrens, welche die möglichen Beſtimmungen *a priori* der Handlungen bezeichnen. Sie ſind nicht Beſtimmungen der Sinnlichkeit in Anſehung der Affectionen derſelben, ſondern der Willkühr in Anſehung der Functionen, oder Einheiten, ihrer Handlungen. Die freie Willkühr kann nun nicht ſo, wie der Verſtand durch die Sinnlichkeit, einer Anſchauung gegeben werden, die ihr völlig, ſo wie den Verſtandesbegriffen die Anſchauung, correſpondirte. Allein ſtatt der Anſchauung hat ſie, welches bei keinen Begriffen des theoretiſchen Gebrauchs unſers Erkenntniſsvermögens ſtatt findet, ein reines praktiſches Geſetz *a priori* in der praktiſchen Vernunft zum Grunde liegen. Dieſe praktiſchen Elementarbegriffe bedürfen nehmlich der Formen der Anſchauung, des Raums und der Zeit, nicht. Denn ſie ſollen nicht dazu dienen, die Handlung als phyſiſche Begebenheit zu erkennen, ſondern die Beſtimmung der freien Willkühr durch Vernunft zu denken;

Digitized

Raum und Zeit liegen aber nicht in der Vernunft, ſondern in der Sinnlichkeit. Was den Kategorien der Natur dieſe Formen der Anſchauungen ſind, das iſt den Kategorien der Freiheit die Form eines reinen Willens, die bei der Vorſtellung der Handlungen aus freier Willkühr als gegeben zum Grunde liegt, ohne welche ſich moraliſche Handlungen gar nicht einmal denken laſſen. Dies hat nun eine merkwürdige Folge. In allen Vorſchriften der reinen praktiſchen Vernunft iſt es um die Willensbeſtimmung (Beſtimmungen durch den Willen) zu thun, aber nicht darum, ob und wie dieſe Abſichten der praktiſchen Vernunft in der Sinnenwelt ausgeführt werden können, welches das Phyſiſche der Handlung betrifft. Die praktiſchen Begriffe *a priori* oder die Kategorien der Freiheit können daher in Rückſicht der freien Beſtimmung der Willkühr ſogleich praktiſche Erkenntniſſe werden, d. h. durch Beſtimmung der Willkühr realiſirt und ihnen dadurch ein Gegenſtand gegeben werden, ohne daſs ſie nöthig haben, erſt auf eine Anſchauung zu warten, um Bedeutung zu bekommen. Der Grund davon iſt nehmlich, weil ſie die Wirklichkeit deſſen, was ihnen als ihr Gegenſtand correſpondirt, nehmlich die Willensgeſinnung, ſelbſt hervorbringen, und ſie nicht erſt etwas Gegebenes haben müſſen. Die theoretiſchen Begriffe oder Kategorien der Natur hingegen müſſen durchaus erſt durch gegebene Affectionen der Sinnlichkeit Bedeutung bekommen. Noch iſt zu bemerken, daſs dieſe Kategorien die praktiſche Vernunft überhaupt angehen, und folglich die ſammtlichen Arten der Beſtimmungen der freien Willkühr ausdrücken. Sie fangen daher mit ſolchen Willensbeſtimmungen an, die noch nicht moraliſch beſtimmt, ſondern bloſs ſinnlich bedingt ſind, und gehen ſo in der Ordnung fort bis zu denen, die nicht mehr ſinnlich bedingt, ſondern bloſs durchs moraliſche Geſetz beſtimmt ſind (P. 115. f. M. II, 258).

Digitized by Google

70.

Tafel der Kategorien der Freiheit in Anſehung der Begriffe des Guten und Böſen.

1.

Der Quantität nach:

Einheit: ſubjective Willensbeſtimmungen, nach Maximen, Willensmeinungen des Individuum.

Vielheit: objective Willensbeſtimmungen, nach Principien, Vorſchriften für Viele.

Allheit: *a priori* objective ſowohl als ſubjective Willensbeſtimmungen für alle Weſen, die eine freie Willkühr haben, Geſetze für Alle.

2.

Der Qualität nach:

Realität: praktiſche Regeln des Begehens.

Negation: praktiſche Regeln des Unterlaſſens.

Limitation: praktiſche Regeln der Ausnahmen.

3.

Der Relation nach:

Subſtantialität: Willensbeſtimmung in Beziehung auf die Perſönlichkeit.

Cauſalität: Willensbeſtimmung in Beziehung auf den Zuſtand der Perſon.

Wechſelwirkung: Willensbeſtimmung in Beziehung auf den wechſelſeitigen Einfluſs einer Perſon auf den Zuſtand der andern.

4.

Der Modalität nach:

Moraliſche Möglichkeit: das Erlaubte.
Moraliſche Unmöglichkeit: das Unerlaubte.

Digitized by Google

[Moraliſche Wirklichkeit: die Pflicht.
[Moraliſches Nichtſeyn: das Pflichtwidrige.
[Moraliſche Nothwendigkeit: die vollkommene Pflicht.
[Moraliſche Zufälligkeit: die unvollkommene Pflicht. (P. 117. M. II. 258).

Zur Erläuterung dieſer Tafel will ich noch folgendes bemerken. Die Kategorien der Freiheit ſind nichts anders als der Begriff der Cauſalität der Vernunft in Beſtimmung der Willkühr, durchgeführt durch ſämmtliche Kategorien, welches dann die Begriffe des Guten und Böſen giebt. Wird die Willkühr eines Weſens ſo beſtimmt, daſs der Beſtimmungsgrund nur für dieſe Eine Willkuhr gültig iſt, dann kann der Beſtimmungsgrund nicht in der Vernunft liegen, ob er wohl durch die Vernunft auf eine Regel für das Individuum gebracht wird. Der Beſtimmungsgrund liegt dann in dem Privatgefühl des Individuums, und die Handlung iſt entweder angenehm oder unangenehm. In Anſehung der Moralität iſt die Handlung dann noch unbeſtimmt, ſie iſt noch nicht moraliſch gut oder böſe, ſondern bloſs ſinnlich, d. i. durchs Gefühl der Luſt oder Unluſt, bedingt. Die Regel, nach welcher alſo die Willkühr beſtimmt wird, iſt bloſs für dieſe einzelne Willkühr gültig, und eine ſolche Regel heiſst eine Willensmeinung des Individuum. Das wollende Subject muſs aber auch, wenn es moraliſch handeln ſoll, die reine Willensbeſtimmung *a priori* zur ſubjectiven Beſtimmung ſeiner Willkühr, d. i. das Geſetz zu ſeiner Maxime machen. Wird die Willkühr eines Weſens ſo beſtimmt, daſs der Beſtimmungsgrund nur für viele Subjecte der Willkühr gültig iſt, dann kann der Beſtimmungsgrund auch nicht in der Vernunft liegen; aber da er doch für viele gültig ſeyn ſoll, ſo muſs er wenigſtens durch eine Regel vorgeſtellt werden, bei der ein

Digitized by Google

Vernunftbegriff zum Grunde liegt, durch welchen es möglich wird, dafs sie für viele gilt. Das ist nun der Begriff des Zwecks. Wenn viele einen und denselben Zweck haben, dann ist es möglich, dafs sie eine und dieselbe Handlungsregel wollen, die auf diesen Zweck gerichtet ist. Dann ist die Handlung aber wiederum nur wozu gut, d. i. nützlich, oder dem Zweck hinderlich, d. i. schädlich, aber nicht an sich, d. i. moralisch gut oder böse. Die Handlungsregel ist zwar eine Vorschrift für viele, d. i. objectiv, aber noch nicht für Alle. Das Gesetz, das für alle gilt, oder die reine Willensbestimmung *a priori*, ist indessen auch zugleich eine Vorschrift, die für viele gilt, oder eine objective Willensbestimmung nach Principien. Nur dann, wenn Alle nach einem Princip wollen können, oder die Willensbestimmung ihren Grund gar nicht in einer Neigung hat, also gar nicht sinnlich bedingt ist, ist sie ein Gesetz, und die gar nicht sinnlich bedingte Handlung nach diesem Gesetz (objectiv) und um dieses Gesetzes willen (subjectiv) das Moralisch-Gute und das Gegentheil davon das Moralisch-Böse. Ist hingegen die Handlung durch äufsern Zwang bedingt, obwohl sie nach dem Gesetze geschieht, so ist die Handlung das Rechtlich-Gute und ihr Gegentheil das Rechtlich-Böse, oder das Recht und Rechtswidrige. Ist die Handlung überhaupt sinnlich bedingt, geschieht aber dem Gesetze gemäfs, so ist die Handlung blofs legal oder gesetzmäfsig, und das Gegentheil davon, die illegale oder gesetzwidrige Handlung. Das Gute kann ferner etwas Positives seyn, d. i. etwas Reelles, eine wirkliche Handlung, die nach einem Gesetze und um desselben willen gethan wird; oder etwas Negatives, eine Handlung, die nicht gethan, sondern unterlassen wird, der Gegenstand eines Verbots; oder endlich kann das Gute etwas seyn, das durch eine Ausnahme bestimmt wird, d. i. durch ein Gesetz, was die Erlaubnifs zu einer Handlung giebt.

Dies findet bei den Pflichten der Güte ſtatt, nach dieſen muſs ich z. B. zwar immer den Grundſatz haben, wohlzuthun, das Geſetz gebietet nehmlich bloſs die Maxime der Handlung, nicht die Handlung ſelbſt. Nun habe ich aber Schulden zu bezahlen, und Schulden zu bezahlen iſt eine Pflicht, von der das Geſetz nicht bloſs den Grundſatz, ſondern auch die Handlung gebietet. Hier wird alſo der Grundſatz der Wohlthätigkeit durch das Geſetz der Gerechtigkeit in Anſehung fremden Eigenthums eingeſchränkt, wodurch für die Handlungen nach dem Grundſatze der Wohlthätigkeit eine Ausnahme entſpringt: thue nicht wohl mit dem, womit du Andern das Ihrige geben ſollſt, und die Befolgung dieſer Regel iſt eine gute Handlung nach einer praktiſchen Regel der Ausnahme. Uebrigens iſt hier wieder nicht bloſs von der reinen praktiſchen Vernunft die Rede, ſondern von der praktiſchen Vernunft überhaupt. Daher auch die Regeln des Begehens nicht bloſs als moraliſche, ſondern überhaupt für jedes Begehen, zu nehmen ſind. Wir können aber eine moraliſch gute oder böſe Handlung auch nach der Beziehung betrachten, welche die Willensbeſtimmung hat. Und da ſtöſst uns zuerſt der Begriff auf, der alle Beziehung überhaupt erſt möglich macht, der Begriff der Subſiſtenz. Die Willensbeſtimmung muſs als in einem Subject befindlich und demſelben anhängend gedacht werden. Ein Subject aber, das der moraliſchen Willensbeſtimmung vermögend iſt, heiſst eine Perſon, die moraliſche Subſtanz iſt alſo der Begriff der Perſönlichkeit. Und hier haben wir wieder Gelegenheit einzuſehen, daſs wir Gott gar wohl als Subſtanz denken können, denn wir ſtellen uns darunter nicht eine phyſiſche, ſondern eine moraliſche Subſtanz vor, alſo nicht ein Weſen, das etwa wie die Materie im Raum ſtets fortdauert, ſondern ein Weſen, welches das fortdauernde Subſtrat des moraliſchen Wollens iſt, oder eine moraliſche Perſon, deſſen Natur oder Subſtanz,

Digitized by Google

im ſpeculativen Sinne, uns übrigens gänzlich unbekannt iſt und bleiben muſs. Der Begriff der moraliſchen Cauſalität und Dependenz iſt der von der Willensbeſtimmung in Beziehung auf den Zuſtand der Perſon, daſs nehmlich auch wohl andere, als moraliſche Gründe, den Willen beſtimmen können, daſs daher das moraliſche Geſetz für einen ſolchen Willen, wie z. B. der menſchliche iſt, ein Gebot wird, woraus für ihn der Begriff von Pflicht entſpringt, u. ſ. w. Der Begriff der moraliſchen Wechſelwirkung iſt der von dem wechſelſeitigen moraliſchen Einfluſs der Perſonen auf ihre Willensbeſtimmung, und ſo auf ihren moraliſchen Zuſtand, z. B. aus den vollkommenen Pflichten der einen Perſon entſtehen Rechte der andern, und umgekehrt, oder bei verdienſtlichen Pflichten verpflichtet die Wohlthätigkeit der einen Perſon die andere zur Dankbarkeit, und die Perſönlichkeit dieſer letztern modificirt wieder die Beſchaffenheit der Wohlthätigkeit der erſtern. Ich habe aber hier die Freiheitskategorien bloſs auf die moraliſche Willensbeſtimmung angewendet, um ſie durch ein Beiſpiel ſogleich zu erläutern. Sie müſſen aber hier in dem weiteſten Sinn des Worts genommen werden, wie in dieſer ganzen Tafel, ſo daſs ſie jede mögliche Art der Willensbeſtimmung unter ſich befaſſen. Die Freiheitskategorien der Modalität findet man in Anſehung des Moralgeſetzes von denen der Natur abgeleitet und erläutert in den Art., die von ihnen handeln, ſ. Erlaubt, 5 und Pflicht. Hier bemerke ich nur noch, daſs das Erlaubte und Unerlaubte hier nicht bloſs in moraliſcher Bedeutung zu nehmen iſt. Es ſoll hier das bedeuten, was mit einer bloſs möglichen Vorſchrift zu handeln (ohne auf die Moralität der Handlung zu ſehen) in Einſtimmung oder Widerſtreit iſt. So ſagt man, in der Geometrie iſt es nicht erlaubt, zur Conſtruction andere Werkzeuge zu gebrauchen, als Cirkel und Lineal; ei-

Digitized

nem Redner ist es nicht erlaubt, neue Wörter oder Wortfügungen zu schmieden, dem Dichter hingegen ist dies in gewissem Maasse erlaubt. Hier wird nicht an Pflicht gedacht; denn wer sich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es Niemand wehren, fremde Wörter und Wortfügungen zu schmieden. Es ist hier der Imperativ des Erlaubten und Unerlaubten blos problematisch, s. Imperativ, problematischer. Die Pflicht bedeutet hier wieder die Willensbestimmung zu einer Handlung, deren Imperativ assertorisch ist, die vollkommene Pflicht eine solche Willensbestimmung, deren Handlung durch einen apodiktischen Imperativ geboten wird. (P. 20. *)f.).

71. Man sieht, dass in dieser Tafel die Bestimmung der Willkühr durch Gründe, die in der Vernunft liegen, d. i. die Freiheit als eine Art von Causalität der Handlungen betrachtet wird, die keinen empirischen Bestimmungsgründen, d. i. solchen, die in den Gegenständen oder in der sinnlichen Neigung des Subjects liegen, unterworfen ist. Dadurch beziehen sich also die moralischen Handlungen auf die Kategorien der Natur, in so fern sie als Erscheinungen in der Sinnenwelt Naturgegenstände, nehmlich durch die Causalität des Willens bewirkte Naturbegebenheiten, werden sollen. Da aber der Bestimmungsgrund nicht in einem Gegenstand der Sinnenwelt oder einer sinnlichen Beschaffenheit des Subjects liegt, so kann sie als ausser der Sinnenwelt in der Freiheit als Eigenschaft eines intelligibeln Wesens angenommen werden. Die Kategorien der Modalität machen endlich den Uebergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, indem sie die Begriffe des Erlaubten, der Pflicht u. s. w. aufstellen, obwohl für die Moralität nur problematisch, d. i. als möglich. Erst das moralische Gesetz, als ein Factum der Vernunft, rea-

Digitized by Google

lisirt diese Begriffe, indem dasselbe für diese Kategorien das ist, was die Anschauung für die Kategorien der Natur ist. Dadurch können dann die praktischen Principien allererst dogmatisch, d. i. als wirkliche gegründete Bestimmungsgründe der Willkühr dargestellt werden (P. 118. M. II, 259.).

72. In dieser Tafel übersieht man nun den ganzen Plan von dem, was man in der praktischen Philosophie zu leisten hat. Dergleichen nach Principien abgefasste Eintheilung ist aller Wissenschaft, ihrer Gründlichkeit sowohl als Verständlichkeit und Vollständigkeit halber, sehr zuträglich. So weiss man z. B. aus dieser Tafel, und der ersten Nummer derselben, von den Freiheitskategorien der Quantität nach, sogleich, wovon man in praktischen Erwegungen anfangen muss. Es ist nehmlich zuerst zu handeln von den Maximen, die Jeder auf seine Neigungen gründet; sodann von den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen gelten, sofern diese in gewissen Neigungen übereinkommen; und endlich von den Gesetzen, welche für alle gelten, unangesehen ihrer Neigungen. Nach der zweiten Nummer ist zuerst zu handeln von den praktischen Regeln, welche ein gewisses Verhalten vorschreiben; sodann von den praktischen Regeln, welche ein gewisses Verhalten untersagen; und endlich von solchen praktischen Regeln, welche von einem gewissen vorgeschriebenen oder untersagten Verhalten Ausnahmen zu machen gestatten. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan von dem, was man in der systematischen Bearbeitung einer praktischen Philosophie, die uns, nach einem solchen Plan bearbeitet, noch fehlt, zu leisten hat. Man kann durch diese Kategorien sogar jede Frage finden, die in der praktischen Philosophie zu beantworten ist, und zugleich die Ordnung, die dabei zu befolgen ist (P. 118. f. M. II, 260.).

Digitized

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. 1. Buch S. 90—169. — II. Buch. III. Hauptſt. S. 704 f. — S. 314. f. I. Auflage S. 94—130.
Deſſ. Prolegomenen, § 20. ff. S. 81. ff. — §. 39. S. 117. ff.
Deſſ. Critik der prakt. Vern. Vorrede S. 8. ff. — 20. *f. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 94. — S. 99. II. B. II. Hauptſt. S. 114. ff. — S. 245. f. — S. 256.

Kategoriſcher Imperativ,

ſ. Imperativ, kategoriſcher.

Katharktikon,

Purganz, Reinigungsmittel, καθαρτικον, *purgativum*, *purgatorium*, *purgatif*. Ein Mittel, das wegzuſchaffen, was einem Vermögen in ſeinen Wirkungen, nach den Wirkungsgeſetzen deſſelben, hinderlich iſt. Die angewandte Logik, ſagt Kant, iſt ein Katharktikon (eigentlich Kathartikon) des gemeinen Verſtandes, das heiſst, ſie iſt ein Mittel, das wegzuſchaffen, was dem Verſtand in der Anwendung ſeiner Regeln hinderlich ſeyn kann, z. B. die Hinderniſſe der Aufmerkſamkeit, die Urſachen des Irrthums, des Zweifels, des Scrupels u. ſ. w. (C. 78. f. L. 12.).

Keines

ſ. Ding, 4.

Kepler.

Johann Kepler, einer der gröſsten Aſtronomen ſeiner Zeit, wurde zu Wiel im Würtembergiſchen den 27. December, 1571, zwei Monat zu früh, gebohren. Er ſtudirte in dem Kloſter Maulbronn und zu Tübingen, wurde daſelbſt 1591 Magiſter,

Digitized by Google

und fing dann das Studium der Theologie und Mathematik an. Er nahm in der letztern Wiſſenſchaft bald ſo zu, daſs er zum Profeſſor der Mathematik und Moral nach Grätz in Steiermark berufen wurde.

Im Jahr 1598 zog er wegen der den Proteſtanten drohenden Gefahr nach Ungarn, und ſtudierte daſelbſt mit vielem Fleiſs die Aſtronomie und andere Theile der Mathematik, wurde aber bald darauf wieder in ſeine Stelle zu Grätz eingeſetzt. Im Jahr 1600 zog ihn Tycho Brahe nach Prag, wo ſie beide gemeinſchaftlich in der Aſtronomie arbeiten wollten. Allein Tycho Brahe ſtarb ſchon im Jahr 1601. Vor ſeinem Tode präſentirte T. Brahe Kepler dem Kaiſer Rudolph II., der ihm eine Beſoldung ausmachte, und ihn zum kaiſerlichen Mathematicus ernannte; die Beſoldung wurde ihm aber zum erſtenmal erſt 1602 ausgezahlt, und er erhielt ſie auch nachher öfters ſehr unrichtig.

Nach K. Rudolphs Tode erzeigte ihm der Kaiſer Matthias viel Gnade, und befahl auch, daſs ihm ſeine rückſtändige Beſoldung ſollte ausgezahlt werden; aber er bekam darum doch dieſe Beſoldung nicht richtiger als vorher. Im Jahr 1612 wählte er Lintz zu ſeinem Wohnort, hatte aber daſelbſt neue Verdrieſslichkeiten, denn die Geiſtlichkeit von der augspurgiſchen Confeſſion ſchloſs ihn von der Kirchengemeinſchaft aus, weil er die *Formula concordiae* nicht unterſchreiben wollte. Im Jahr 1626 zog er wieder nach Prag und ſtarb den 18. Nov. 1630 zu Regenspurg, wohin er gereiſet war, um die Bezahlung ſeiner rückſtändigen Beſoldung auszuwirken.

Er hat zuerſt den unrichtigen Namen der Trägheitskraft (*vis inertiae*) gebraucht (ſ. Gegenwirkung, 6. f.) und hing noch ſehr an der Sterndeuterei; allein er hat auch ſehr viel neue Wahrhei-

ten gelehrt, ſchon die richtigere Vorſtellung von der anziehenden Kraft der Körper vorgetragen, und die von ihm entdeckte richtige Theorie des Planetenlaufs hat ihn unſterblich gemacht (N. 129.).

Ketzer,

αἱρετικος, *haereticus*, *hérétique*. Dieſen Namen erhält, von den Rechtgläubigen einer Kirche, der, welcher ſich zwar zu dieſer Kirche bekennt, aber doch im Weſentlichen des Glaubens (*in articulis gravis momenti et fundamentalibus*) derſelben, (was man nehmlich dazu macht) von ihr abweicht, vornehmlich wenn er ſeinen Irrglauben ausbreitet. Man unterſcheidet ihn von einem Ungläubigen (*infidelis*), der den Kirchenglauben gar nicht anerkennt, und einem Irrgläubigen (*errans*), der im Nichtweſentlichen von dem Kirchenglauben abweicht. So wird aus den erſten 100 Jahren der chriſtlichen Kirche Cerinthus insgemein für einen Ketzer ausgegeben, weil er Chriſtum für einen bloſsen Menſchen gehalten, der ſich nur durch Weisheit und Heiligkeit ausgezeichnet habe; aus dem zweiten Jahrhundert nannte man den Karpokrates und Valentinus Ketzer, weil ſie lehrten, Jeſus ſei von Joſeph gezeuget worden, und nur darin von andern Menſchen unterſchieden geweſen, daſs er eine feſte und reine Seele gehabt habe. Aus eben dem Jahrhundert nennt Klemens von Alexandrien (*Stromat. lib. VII. pag.* 722.) den Prodikus einen Ketzer, weil er gelehrt habe, man ſolle nicht beten. Die Saturnilianer nannte man Ketzer, weil ſie das Faſten verachteten, und den Cerdon, weil er an der Aechtheit einiger apoſtoliſchen Briefe zweifelte, und die Offenbarung Johannis als unächt verwarf (R. 155.).

Digitized by Google

Ein ſolcher Ketzer wird, ſo wie ein Aufrührer im Staat, in einer ſolchen Kirche noch für ſtrafbarer gehalten, als ein äuſserer Feind. Er wird von der Kirche durch einen Bannfluch, dergleichen die Römer über den ausſprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging, ausgeſtoſsen, und allen Höllengöttern übergeben (R. 156.).

Das Wort Ketzer kömmt her vom Mongoliſchen Chadzaren. Die Mongolen nennen nehmlich Tibet (nach *Gregorii Alphab. Tibet. pag.* 11.) Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuſerbewohner, um dieſe von ſich, als in Wüſten unter Zelten lebenden Nomaden, zu unterſcheiden. Hieraus iſt der Name der Chadzaren, und ſo der der Ketzer entſtanden. Als nehmlich die Mongolen den tibetaniſchen Glauben, oder die Lehre der Lamas, der mit dem Manichäismus, der Lehre des Manes, daſs es einen guten und einen böſen Gott gebe, übereinſtimmt, vielleicht auch wohl aus dem Manichäismus entſprungen ſeyn mag, bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten, und dieſe Lehre die der Chadzaren nannten: ſo pflegte man von dieſer Zeit an alle von den Lehren der Kirche abweichende Vorſtellungen Lehren der Ketzer zu nennen. Die Namen *Haereticus*, Ketzer, und *Manichaeus* wurden daher noch eine geraume Zeit hindurch als Synonymen gebraucht (R. 156. *).

Keuſchheit,

caſtitas, chaſteté. Die Tugend in Anſehung der ſinnlichen Antriebe der Geſchlechtsluſt. Es fragt ſich, ob es eine ſolche Tugend gebe, d. h. ob der Gebrauch des Geſchlechtsvermögens, in Anſehung der Perſon ſelbſt, die es ausübt, unter einem einſchränkenden Pflichtgeſetze ſtehe; oder ob es erlaubt ſei, den Gebrauch

Digitized by Google

der Geſchlechtseigenſchaften der bloſs thieriſchen Luſt zu widmen, wenn man auch den Zweck der Natur, die Fortpflanzung ſeiner Art, nicht dabei beabſichtige, ohne damit einer Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider zu handeln. Daſs es eine ſolche Tugend gebe, folgt daraus, daſs der Menſch durch einen zweckwidrigen oder auch bloſs unzweckmäſsigen Gebrauch ſeiner Geſchlechtseigenſchaften ſeine Perſönlichkeit aufgiebt, indem er ſich bloſs zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe gebraucht. Auch macht er ſich dadurch, daſs er ſich hierin gänzlich der thieriſchen Neigung überläſst, zur genieſsbaren, aber hierin doch zugleich zur naturwidrigen d. i. ekelhaften Sache, und beraubt ſich ſo aller Achtung für ſich ſelbſt. Es läſst ſich auch die Maxime, den Geſchlechtstrieb zweckwidrig oder unzweckmäſsig zu befriedigen, gar nicht einmal als allgemeines Geſetz denken; denn dadurch würde die Fortdauer der Menſchengattung, und alſo die Moralität, in den Subjecten derſelben, ſelbſt unmöglich werden. Hieraus folgt, daſs die Keuſchheit eine ſchuldige Tugendpflicht des Menſchen ſei (T. 76. ff.).

Kind,

infans, enfant. Ein Kind, in bürgerlicher Bedeutung, iſt derjenige, der ſeiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zuſtande) ſich nicht einmal ſelbſt, vielweniger ſeine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für ſich hat, ſie zu erzeugen. Dieſes Kind, in bürgerlicher Bedeutung, iſt als Naturmenſch ein Mann, denn auſser dem bürgerlichen Zuſtande hat er das Vermögen, ſich ſelbſt zu erhalten, ſeine Art zu erzeugen, und auch dieſe, ſammt ſeinem Weibe, zu erhalten (S. III. 261.).

Digitized by Google

Kinderfrage.

Eine Frage, aus der der Frager, wenn ſie ihm auch beantwortet werden könnte, doch nichts Kluges zu machen verſtehen würde (R. 89 *).

Eine ſolche Frage iſt z. B. die: ob die Höllenſtrafen endliche, oder ewige Strafen ſeyn werden. Würde das erſte gelehrt, ſo möchten manche denken, ſo hoffe ich, ich werde es aushalten können. Würde aber das andere behauptet, und zum Glaubensſymbol gezählt, ſo dürfte gegen die Abſicht, die man damit hat, nehmlich von der Immoralität abzuſchrecken, leicht die Hoffnung daraus entſtehen, man werde, ſelbſt nach dem ruchloſeſten Leben, völlig ſtraflos bleiben. Denn der um Rath und Troſt befragte Geiſtliche muſs dann in den Augenblicken der ſpäten Reue am Ende des Lebens nothwendig Hoffnung zur völligen Losſprechung machen, weil er zwiſchen dieſer und der ewigen Verwerfung kein Mittleres ſtatuirt, und er doch aus Menſchlichkeit die letztere nicht ankündigen kann. Das iſt die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemäſsen künftigen Schickſals als Dogma vorgetragen, und nicht vielmehr der Menſch angewieſen wird, aus ſeinem bisherigen ſittlichen Zuſtande ſich einen Begriff vom künftigen zu machen, und darauf, als auf die natürlich vorherzuſehenden Folgen deſſelben, ſelbſt zu ſchlieſsen (R. 89. * f.).

Kirche,

eccleſia, egliſe. Das ethiſche gemeine Weſen, wenn es unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung gedacht wird (R. 142.). Sie iſt, wenn ſie ſichtbar iſt, oder

Digitized by Google

aus wirklich vereinigten Menſchen beſteht, die Repräſentantin eines Staats (Reichs) Gottes, d. h. ſie ſtellt eine Vereinigung aller vernünftigen Weſen zu einem nach Tugendgeſetzen unter der Oberherrſchaft Gottes regierten gemeinen Weſen vor (R. 144.). Eine ſichtbare Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgiebt, heiſst eine katholiſche, diejenige, welche ſich gegen ſolche Anſprüche Anderer verwahrt, eine proteſtantiſche Kirche (R. 156.).

2. In ſo fern eine jede Geſellſchaft unter öffentlichen Geſetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (im Verhältniſs derer, die den Geſetzen der Geſellſchaft gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derſelben halten) bei ſich führt, iſt die durch Religion zur Kirche vereinigte Menge die Gemeine. Dieſe ſteht unter ihren Obern (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt), die nur die Geſchäfte des unſichtbaren Oberhaupts der Kirche (Gottes) verwalten, und in dieſer Beziehung insgeſammt Diener der Kirche heiſsen. Die wahre ſichtbare Kirche iſt diejenige, welche das moraliſche Reich Gottes auf Erden ſo gut darſtellt, als es durch Menſchen geſchehen kann. Die Erforderniſſe, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche, ſind folgende:

a. Der Quantität nach: die Allgemeinheit der Kirche, d. i. daſs es auſser ihr nicht noch eine andere geben kann, und daſs ſich keine vernünftigen Weſen denken laſſen, die ſie ausſchlöſſe; folglich numeriſche Einheit derſelben (daſs ſie der Zahl nach nur eine einzige iſt und ſeyn kann), wozu ſie die Anlage in ſich enthalten muſs. Hiervon iſt aber wieder das Merkmal ihre Nothwendigkeit, d. i. daſs ſich moraliſche Weſen auſser dieſer Verbindung gar nicht denken laſſen. Sie kann zwar in zufälligen Meinungen

Digitized by Google

getheilt und uneins seyn, muss aber doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solchen Grundsätzen errichtet seyn, welche diese in Meinungen Getheilten nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen. In der wahren Kirche kann es also keine Sectenspaltung geben.

b. Der Qualität nach: die Lauterkeit der Kirche, nehmlich die Vereinigung unter bloss moralischen Triebfedern (gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei). Sie kann nehmlich zwar Ceremonien haben, aber diese Ceremonien müssen auf Moralität abzwecken, und nicht etwa für Gnadenmittel gehalten werden. In der wahren Kirche darf es also keinen abergläubischen und schwärmerischen Gottesdienst (Cultus) geben.

c. Der Relation nach: die Freiheit der Kirche, sowohl innerlich, die Unabhängigkeit der Glieder von einander, als auch äusserlich, die Unabhängigkeit der Kirche von der politischen Macht, beides als in einem, von aller despotischen Herrschaft weit entfernten, Freistaat (dass also weder Priesterherrschaft, noch Herrschaft seyn wollender Inspirirten in ihr sei). Sie kann nehmlich zwar Lehrer haben, die sie durch die Kraft der Wahrheit und Ueberzeugung, durch die Kraft der Moralität in Lehre und Beispiel regieren *), und vom Staat auf ihre Grenzen zurück gewiesen werden, wenn sie Unruhe und Unsicherheit im Staat anrichten, und die Kirche also aufhören

*) Alle Rechte der Kirche sind: vermahnen, belehren, stärken und trösten; und die Pflichten der Bürger gegen die Kirche sind ein geneigtes Ohr und ein williges Herz. Mendelssohns Jerusalem 1. Abth. S. 62.

Digitized by Google

ſollte, die wahre Kirche zu ſeyn; aber weder die Lehrer noch der Staat darf die Gewiſſen der Glieder despotiſch beherrſchen, wenigſtens kann dieſe Herrſchaft nicht zu den Grundſätzen einer wahren Kirche gehören **). In der wahren Kirche darf alſo weder Hierarchie (Prieſterherrſchaft), noch Illuminatismus (Inſpirirtenherrſchaft), eine Art von Demokratie (Volksherrſchaft), durch beſondere Eingebungen, ſeyn, die nach jedes ſeinem Kopfe von anderer ihren verſchieden ſeyn können.

d. Der Modalität nach: die Unveränderlichkeit der Conſtitution der Kirche, doch mit dem Vorbehalt, daſs die zufälligen Anordnungen, welche bloſs die Adminiſtration (Verwaltung) betreffen, nach Zeit und Umſtänden können abgeändert werden; wozu ſie doch aber die ſichern Grundſätze ſchon in ſich ſelbſt (in der Idee ihres Zwecks, nehmlich Moralität) *a priori* enthalten muſs. Die wahre Kirche kann nur auf eine einzige Art beſtimmbar, ſo und nicht anders ſeyn (R. 167). Sie kann alſo zwar Symbole haben, aber dieſe ſind willkührlich, und, weil ihnen die Authenticität (die Sicherheit, daſs ſie den Willen des Geſetzgebers enthalten) mangelt, zufällig, dem Widerſpruch ausgeſetzt und veränderlich. In der wahren Kirche müſſen öffentliche zur Vorſchrift gemachte Geſetze ſeyn, auf welche ſich die ganze Conſtitution urſprünglich gründet, und die zuſammen ſich gleichſam in einem Geſetzbuche finden, welches Authenticität hat (R. 142. ff. 226).

**) Man ſiehet bald die Kirche das Merkmal weit in das Gebiet des Staats hinübertragen, bald den Staat ſich Eingriffe erlauben, die, den angenommenen Begriffen zufolge, eben ſo gewaltſam ſcheinen. Mendelsſohns Jeruſalem, 1. Abſchn. S. 4.

Digitized by Google

3. Ueber dieſe Vorſtellung von der Conſtitution der Kirche wird Folgendes mehr Licht geben, und betrifft alſo das Kennzeichen einer wahren Kirche ihrer Modalität nach. Der reine Religionsglaube, d. i. der Glaube, welcher auf innern Geſetzen beruht, die ſich aus jedes Menſchen eigener Vernunft entwickeln laſſen, iſt derjenige, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann. Denn er iſt ein bloſser Vernunftglaube, d. i. ein Fürwahrhalten deſſen, was in moraliſcher Abſicht nothwendig für wahr gehalten werden muſs, und läſst ſich alſo Jedermann mittheilen, oder dieſs Fürwahrhalten läſst ſich in Jedermann hervorbringen. Der hiſtoriſche Glaube hingegen, d. i. der Glaube, welcher ſich bloſs auf Thatſachen (*facta*) ſtützt, kann keine allgemeine Kirche gründen, weil er ſeinen Einfluſs nicht weiter ausbreiten kann, als ſo weit die Nachrichten hinlangen können. Denn wenn ich Facta glauben ſoll, ſo muſs ich in ſolchen Zeiten und an ſolchen Orten leben, die mich nicht hindern, ſondern mir es vielmehr möglich machen, dieſe Facta nicht nur zu erfahren, ſondern auch ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, wozu ich überdem noch das Vermögen und gewiſſe Kenntniſſe haben muſs. Und dennoch iſt eine beſondere Schwäche der menſchlichen Natur daran ſchuld, daſs ſich auf den reinen Religionsglauben keine Kirche gründen läſst (R. 145).

4. Die Menſchen bedürfen nehmlich einer gottesdienſtlichen Religion, d. i. einer ſolchen, in welcher die Pflicht als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menſchen, behandelt wird; weil es ihnen ſchwer wird, ſich Gott nicht als ein bedürftiges Weſen zu denken, dem ſie zu dienen verpflichtet ſind, und ſich vorzuſtellen, daſs ſie ſchon dadurch beſtändig im Dienſte Gottes ſind, wenn ſie ihre Menſchenpflichten erfüllen. Wie Gott als unſer Geſetzgeber verehrt

ſeyn will, das hat er uns entweder durch bloſs ſtatutariſche Geſetze, d. i. ſolche, die uns nicht von ſelbſt, ſondern bloſs darum, weil er ſie uns gab, verpflichten, oder durch rein moraliſche Geſetze, d. i. ſolche, die uns von ſelbſt verpflichten, und die wir eben darum, weil ſie uns verpflichten, auch für ſeine Geſetze erkennen, geboten. Im erſtern Fall iſt die Kenntniſs ſeiner (ſtatutariſchen) Geſetze nur dadurch möglich, daſs ſie uns offenbaret werden, das Fürwahrhalten derſelben gründet ſich dann auf dieſe Offenbarung, als auf ein Factum, und iſt ein hiſtoriſcher, nicht ein reiner Vernunftglaube. Eine Offenbarung kann aber, als eine Thatſache, nicht zu Jedermanns Kenntniſs und Ueberzeugung gelangen, und alſo auch nicht für Jedermann verbindend ſeyn. Wie Gott alſo, als unſer Geſetzgeber, von uns, bloſs als Menſchen (nicht als zu einer, die allgemeine Beförderung des Sittlichguten zur Abſicht habenden, Geſellſchaft Verbundenen) verehrt ſeyn will, das muſs er uns durch die rein moraliſchen Geſetze geboten haben. Wir ſind aber in Anſehung Gottes nicht bloſs Menſchen, die in Rückſicht des Sittlichguten noch im Naturſtande leben, ſondern auch Bürger eines göttlichen Staats (Reichs Gottes) auf Erden, oder Mitglieder einer Verbindung, welche auf die Beförderung des Sittlichguten unter den Menſchen abzweckt, unter dem Namen einer Kirche. Und hier ſcheint die Frage: wie will Gott in einer Kirche (von einer Gemeinde, die Gott als ihr unſichtbares Oberhaupt betrachtet, das ſie nach Tugendgeſetzen regiert und richtet) verehrt ſeyn? nicht durch bloſse Vernunft, ſondern durch eine ſtatutariſche, uns nur durch eine Offenbarung kund werdende, Geſetzgebung beantwortlich zu ſeyn. Mithin ſcheint eine Kirche eines hiſtoriſchen Glaubens, welchen man, im Gegenſatze mit dem reinen Religionsglauben, den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen,

Digitized by Google

ſ. Kirchenglauben. Denn bei dem reinen Religionsglauben kommt es bloſs auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nehmlich die in moraliſcher Geſinnung geſchehende Beobachtung aller Pflichten, als ſeiner Gebote, an. Eine Kirche aber, als Vereinigung vieler Menſchen unter moraliſchen Geſinnungen zu einem moraliſchen gemeinen Weſen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung. Das heiſst, eine Kirche bedarf einer gewiſſen Form, welche auf Bedingungen beruhet, die aus der Erfahrung entſpringen, und die folglich an ſich zufällig und mannigfaltig (nicht bloſs eine einzige) iſt, mithin nicht ohne göttliche ſtatutariſche Geſetze erkannt werden kann. Aber dieſe Form zu beſtimmen, darf darum nicht ſofort als ein Geſchäft des göttlichen Geſetzgebers angeſehen werden. Man kann vielmehr mit Grunde annehmen, der göttliche Wille ſei, daſs wir die Vernunftidee eines ſolchen gemeinen Weſens ſelbſt ausführen, und ſelbſt die Form einer ſolchen Kirche beſtimmen. Nun möchten zwar die Menſchen manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg verſuchen, aber darum ſollen ſie dennoch nicht aufhören, mit Vermeidung ihrer gemachten Fehler dieſem Zwecke aufs neue nachzuſtreben. Dieſes Geſchäft iſt ihre Pflicht, aber es iſt gänzlich ihnen ſelbſt überlaſſen. Man hat alſo nicht Urſache, die Geſetze zur Gründung und Form irgend einer Kirche geradezu für göttliche ſtatutariſche zu halten. Es iſt vielmehr Vermeſſenheit, jene Geſetze für göttliche auszugeben, und ſich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der Kirche zu beſſern. Oder es iſt wohl gar ein uſurpirtes Anſehen, das man ſich giebt, wenn man jene Geſetze für göttliche ausgiebt, um durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge mit den Kirchenſatzungen ein Joch aufzulegen. Dagegen würde es Eigendünkel ſeyn, die Göttlichkeit der Anordnung ei-

Digitized by Google

ner Kirche ſchlechtweg zu läugnen. Woher will man wiſſen, daſs die Art, wie eine Kirche angeordnet iſt, nicht vielleicht auch eine beſondere göttliche Anordnung ſeyn könne? Sie muſs aber alsdann freilich auch, ſo viel wir einſehen, mit der moraliſchen Religion in der gröſsten Einſtimmung ſeyn. Der Eigendünkel, hierüber verwerfend abzuſprechen, würde deſto gröſser ſeyn, wenn nicht wohl eingeſehen werden kann, wie eine ſolche Kirche ohne die gehörig vorbereitenden Fortſchritte des Publikums in Religionsbegriffen auf einmal habe erſcheinen können. Es iſt alſo zweifelhaft, ob Gott oder die Menſchen ſelbſt eine Kirche gründen ſollen. Bei dieſer Zweifelhaftigkeit nun beweiſt ſich der Hang der Menſchen zu einer gottesdienſtlichen Religion, welche auf willkührlichen Vorſchriften beruht. Aus dieſer Beſchaffenheit einer gottesdienſtlichen Religion aber entſpringt der Hang der Menſchen zum Glauben an ſtatutariſche göttliche Geſetze, unter der Vorausſetzung, daſs über dem beſten Lebenswandel (den der Menſch nach Vorſchrift der rein moraliſchen Religion immer einſchlagen mag) doch noch eine der Offenbarung bedürftige Geſetzgebung hinzukommen müſſe. Mit dieſer Geſetzgebung iſt es nehmlich auf die unmittelbare Verehrung des höchſten Weſens angeſehen, nicht auf die Verehrung Gottes vermittelſt der Vernunft und ſchon vorgeſchriebenen Befolgung ſeiner Gebote. Hierdurch geſchieht es nun, daſs Menſchen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Anſehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranſtaltungen zur Beförderung des Moraliſchen in der Religion, niemals für an ſich nothwendig halten werden. Sie werden ſie nur als Mittel betrachten, um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntniſſe geoffenbarter Geſetze und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch ſelbſt bloſs Mittel zur Beförderung der Moralität iſt) gehörigen

Digitized by Google

Vorſchriften ihrem Gott zu dienen *) (wie ſie ſagen). Indeſſen ſind alle dieſe Obſervanzen im Grunde moraliſchgleichgültige Handlungen, werden aber eben darum für deſto gottgefälliger gehalten, weil ſie bloſs um ſeinetwillen geſchehen ſollen. Der Kirchenglaube geht alſo in der Beatbeitung der Menſchen zu einem ethiſchen gemeinen Weſen (einer Kirche) natürlicherweiſe vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienſt geweihete Gebäude) waren eher, als Kirchen (Verſammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moraliſchen Geſinnungen). Eben ſo waren Prieſter (geweihete Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geiſtliche (Lehrer der reinmoraliſchen Religion), und gehen dieſen mehrentheils auch noch im Range und Werthe bei der groſsen Menge vor (R. 145. ff.).

5. Es kann alſo mancherlei ſich von einander abſondernde Kirchen geben, weil die Form derſelben zufällig iſt, aber es kann in ihnen allen dennoch eine und dieſelbe wahre Religion anzutreffen ſeyn (R. 154). Wenn aber eine Kirche ſich ſelbſt, wie gewöhnlich geſchieht, für die einige allgemeine ausgiebt (ob ſie gleich auf einen beſon-

---

*) Gott bedarf unſeres Beiſtandes nicht, verlanget keinen Dienſt von uns, keine Aufopferung unſerer Rechte zu ſeinem Beſten, keine Verzicht auf unſere Unabhängigkeit zu ſeinem Vortheil. Die Wörter, Dienſt, Ehre u. a. haben in Beziehung auf Gott eine ganz andere Bedeutung, als in Beziehung auf Menſchen. Gottesdienſt iſt nicht Dienſt, den ich Gott erzeige, Ehre Gottes nicht Ehre, die ich Gott anthue. Man hat, um die Worte zu retten, ihre Bedeutung geändert. Der gemeine Mann aber klebt noch immer an der ihm gewöhnlichen Bedeutung, und hänget noch immer feſt an ſeinem Sprachgebrauch, woraus in Religionsſachen viel Verwirrungen entſtanden ſind. Mendelsſohns Jeruſalem, 1. Abſchn. S. 60. f.

dern Offenbarungsglauben gegründet iſt, der, als hiſtoriſch, nimmermehr von Jedermann gefordert werden kann), ſo wird der, welcher ihren beſondern Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt (R. 155), ſ. Ketzer.

6. Das wichtigſte Merkmal der Wahrheit einer wahren Kirche iſt alſo ihr rechtmäſsiger Anſpruch auf Allgemeinheit. Gründet ſie ſich nur auf einen Offenbarungsglauben, ſo entbehrt ſie dieſes Merkmal. Denn ein Offenbarungsglaube iſt ein hiſtoriſcher Glaube, der zwar durch Schrift ſich weit ausbreiten, der ſpäteſten Nachkommenſchaft zugeſichert werden, und auch zum Kirchenglauben (deren es mehrere geben kann) zulangen kann, aber doch nicht einer allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig iſt. Nur der reine Religionsglaube, der ſich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. Aber dennoch muſs irgend ein hiſtoriſcher Kirchenglaube benutzt werden, wegen des natürlichen Bedürfniſſes aller Menſchen, zu den höchſten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares zu verlangen. Die Menſchen verlangen immer irgend eine Erfahrungsbeſtätigung, worauf man bei der Abſicht, einen Glauben allgemein zu introduciren, wirklich auch Rückſicht nehmen muſs, und die man gemeiniglich auch vorfindet (R. 157). Wenn alſo gleich (der unvermeidlichen Einſchränkung der menſchlichen Vernunft gemäſs) ein hiſtoriſcher Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewuſstſeyn, daſs er bloſs ein ſolcher ſei, ſo kann eine ſolche Kirche, die ſich auf beiderlei Glauben gründet, immer die wahre heiſsen. Der Kirchenglaube muſs aber dann, als ſolcher, auch ein Princip bei ſich führen, dem reinen Religionsglauben ſich continuirlich zu nähern. Da nun über

Digitized by Google

hiſtoriſche Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, ſo kann eine ſolche Kirche nur die ſtreitende genannt werden. Sie muſs aber die Ausſicht haben, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende, triumphirende, überzugehen (R. 167. f.). In der Offenbarung Johannis wird dieſe Idee, nehmlich die Kirche als triumphirend, d. i. nach allen überwundenen Hinderniſſen als mit Glückſeligkeit noch hier auf Erden bekrönt, und ſo das künftige und letzte Schickſal derſelben, (welches aber eben darum in keiner endlichen Zeit erreichbar iſt,) vorgeſtellt. Die Scheidung der Guten von den Böſen, die während der Fortſchritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit dieſem Zwecke nicht zuträglich geweſen ſeyn würde (indem die Vermiſchung beider unter einander gerade dazu nöthig war, theils um den erſtern zum Wetzſtein der Tugend zu dienen, theils um die andern durch das Beiſpiel der erſtern vom Böſen abzuziehen), wird, nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats, als die letzte Folge derſelben vorgeſtellt. Dieſer wird noch der letzte Beweis ſeiner Feſtigkeit, als Macht betrachtet, hinzugefügt. Er hat den vollkommenen Sieg über alle äuſsere Feinde erhalten, die auch als in einem Staate (dem Höllenſtaate) betrachtet werden. Hiermit hat dann alles Erdenleben ein Ende, indem der letzte Feind der guten Menſchen, der Tod, aufgehoben wird (1 Cor. 15, 26). So hebt dann an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben, die Unſterblichkeit an. Die Form der Kirche wird nun aufgelöſet. Der Statthalter auf Erden aber tritt nun mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menſchen in eine Claſſe. Und ſo wird dann Gott alles in allem ſeyn (1 Cor. 15, 28.) (R. 202. ff.). Dieſer letzte Ausgang kann (wenn man das Geheimniſsvolle, über alle Grenzen der Erfahrung Hinausreichende, bloſs zur heiligen Geſchichte der Menſchheit Gehörige, uns alſo prak-

Digitized by Google

tiſch nichts Angehende, bei Seite ſetzt) ſo verſtanden werden, daſs der Geſchichtsglaube ſelbſt aufhören werde. Denn als Kirchenglaube bedarf er ein heiliges Buch zum Leitbande der Menſchen, und verhindert dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche. Er wird daher in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen; wohin wir denn jetzt, durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle, fleiſsig arbeiten ſollen (R. 204 *).

7. Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Glaubensfreiheit oder Freiheit in Glaubensſachen zu vereinigen, iſt eine Aufgabe, zu deren Auflöſung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moraliſche Intereſſe, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt. Es iſt aber wenig Hoffnung vorhanden, dieſes in einer ſichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir die menſchliche Natur hierüber befragen. Eine jede Kirche hegt den ſtolzen Anſpruch, eine allgemeine zu werden, wie jeder einzelne Staat den, eine Univerſalmonarchie zu errichten. So wie ſich aber die Kirche ausgebreitet hat und herrſchend wird, zeigt ſich bald ein Princip der Auflöſung und Trennung in verſchiedene Secten (R. 182 *) f.).

8. Die Geſchichte der Kirche (Kirchengeſchichte) iſt die Geſchichte des Kirchenglaubens, ſ. Kirchenglaube, 21. Dieſe Geſchichte kann aber nur Einheit haben, wenn ſie bloſs auf denjenigen Theil des menſchlichen Geſchlechts eingeſchränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche ſchon ihrer Entwickelung nahe gebracht iſt. Denn durch dieſe iſt wenigſtens die Frage, wegen des Unterſchieds des Vernunft- und Geſchichtsglaubens ſchon aufgeſtellt, und ihre Entſcheidung zur gröſsten moraliſchen Angelegenheit gemacht. Die Geſchichte verſchie-

Digitized by Google

dener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander ſteht, gewährt keine Einheit der Kirche. Eben ſo muſs auch eine Einheit des Princips da ſeyn, wenn man die Folge verſchiedener Glaubensarten nach einander in einem und demſelben Volk zu den Modificationen einer und derſelben Kirche rechnen ſoll (R. 184. f.). So führte die chriſtliche Kirche von ihrem Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei ſich, dem ſie allmählig näher gebracht wird. Der jüdiſche Glaube aber gab zur Gründung der chriſtlichen Kirche nur die phyſiſche Veranlaſſung, und ſteht daher mit dem chriſtlichen Kirchenglauben in ganz und gar keiner weſentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen (R. 185.). Das Judenthum iſt eigentlich gar keine Religion, ſondern bloſs Vereinigung einer Menge Menſchen, die ſich zu einem gemeinen Weſen unter bloſs politiſchen Geſetzen (einem Staat) formten. Sie formten ſich mithin nicht zu einer Kirche, oder zu einem gemeinen Weſen unter bloſs ethiſchen Geſetzen. Daſs Gott als das Oberhaupt des Staats betrachtet wurde, machte, daſs man dieſen Staat mit einer Kirche, in der Gott allein das Oberhaupt ſeyn kann, verwechſelte. Das Judenthum ſollte alſo ein bloſs weltlicher Staat ſeyn, ſo daſs, wenn derſelbe etwa durch widrige Zufälle zerriſſen worden, ihm noch immer der (weſentlich zu ihm gehörige) politiſche Glaube an einen Wiederherſteller deſſelben (Meſſias) übrig bliebe. Der Beweis für die Richtigkeit dieſer Behauptung iſt: 1. ſind alle Gebote gar nicht mit der Forderung an die moraliſche Geſinnung in Befolgung derſelben (worin nachher das Chriſtenthum das Hauptwerk ſetzte) gegeben; 2. ſind abſichtlich alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieſer Gebote nur auf irdiſche eingeſchränkt, da doch ohne Glauben an ein künfti-

Digitized

ges Leben gar keine Religion gedacht werden kann; 3. ist es so weit gefehlt, dass das Judenthum eine zum Zustande der allgemeinen Kirche gehörig Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, dass es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloss. Es sah sich als ein besonderes vom Jehovah für sich auserwähltes Volk an, welches alle andere Völker anfeindete, und dafür von jedem angefeindet wurde (R. 186. ff.).

9. Fragt man: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so antwortet K.: es ist die jetzige. Und zwar versteht er dieses so, dass man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit, wenigstens von einigen, öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen. Dann kann man auch davon eine continuirliche Annäherung zu einer, alle Menschen auf immer vereinigenden, Kirche erwarten. Und diese Kirche wird allein das seyn, was sie seyn soll, die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden. Der Beweis dieser Behauptung ist: Die Vernunft hat jetzt in allen Ländern Europas unter wahren Religionsverehrern 1. den Grundsatz der billigen Bescheidenheit in Aussprüchen über Offenbarung angenommen, weil man derselben, wenn sie ihrem praktischen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abstreiten, imgleichen die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und erhalten werden kann; 2. den Grundsatz, dass die heilige Geschichte jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden müsse, weil sie blos zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, und für sich allein auf die Annehmung mora-

Digitized by Google

liſcher Maximen ſchlechterdings keinen Einfluſs haben kann und ſoll, ſondern dieſen nur zur lebendigen Darſtellung ihres wahren Gegenſtandes (der zur Heiligkeit hinſtrebenden Tugend) gegeben iſt. Zugleich ſchärft man ſorgfältig, und (weil vornehmlich der gemeine Menſch einen beſtändigen Hang in ſich hat, zum unthätigen Glauben überzuſchreiten) wiederholentlich ein: daſs die wahre Religion nicht im Wiſſen oder Bekennen deſſen, was Gott zu unſrer Seligwerdung thue oder gethan habe, beſtehe; ſondern in dem, was wir thun müſſen, um deſſen würdig zu werden. Das letztere kann aber niemals etwas anders ſeyn, als was für ſich ſelbſt einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen kann. Von der Nothwendigkeit deſſen aber, was wir hiernach zu thun haben, und worin es beſtehe, kann jeder Menſch ohne Schriftgelehrſamkeit völlig gewiſs werden (K. 197. ff.).

10. Eine Kirche, als ein gemeines Weſen nach Religionsgeſetzen zu errichten, ſcheint mehr als menſchliche Weisheit (ſowohl der Einſicht als Geſinnung nach) zu erfordern. Das moraliſche Gute, welches durch eine ſolche Veranſtaltung beabſichtigt wird, ſcheint zu dieſem Behuf ſchon an ihnen vorausgeſetzt werden zu müſſen. Wie können Menſchen ein Reich Gottes ſtiften, als wäre es das Reich eines menſchlichen Monarchen; Gott muſs ſelbſt der Urheber ſeines Reichs ſeyn. Allein wir wiſſen nicht, was Gott unmittelbar dazu thue. Gottes unmittelbare Wirkungen ſind uns ja überhaupt unbekannt, wie könnten wir wiſſen, was er unmittelbar thut, um die Idee ſeines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu ſeyn, wir die moraliſche Beſtimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzuſtellen. Aber das wiſſen wir wohl, was wir dazu thun ſollen. Was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern des Reichs Gottes tauglich zu

machen, ist uns nicht unbekannt. Diese Idee, sie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden seyn, wird uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzten Fall (wenn jene Idee durch Schrift erweckt und öffentlich ward) Gott selbst als Stifter anzusehen ist. Ist aber Gott auch der Urheber der Constitution, so sind doch Menschen, als Glieder und freie Bürger dieses Reichs, in allen Fällen die Urheber der Organisation. Diejenigen unter diesen Menschen, welche, der Organisation gemäss, die öffentlichen Geschäfte der Kirche verwalten, machen, als Diener derselben, die Administration der Kirche aus. Alle übrigen Glieder aber sind eine ihren Gesetzen unterworfene Mitgenossenschaft, welche die Gemeine heisst (R. 226.).

11. Die reine Vernunftreligion verstattet als öffentlicher Religionsglaube nur die bloſse Idee von einer unsichtbaren Kirche. Die sichtbare Kirche, die auf Satzungen gegründet ist, ist allein einer Organisation durch Menschen bedürftig und fähig. Der Dienst unter der Herrschaft des guten Princips (der Sittlichkeit) in der unsichtbaren Kirche kann also nicht als ein Kirchendienst angesehen werden, und die Vernunftreligion hat folglich keine gesetzlichen Diener, als Beamte eines ethischen gemeinen Wesens. Ein jedes Glied der unsichtbaren Kirche empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber, Gott, seine Befehle. Wir stehen aber gleichwohl in Ansehung aller unserer Pflichten (die wir insgesammt zugleich als göttliche Gebote anzusehen haben, worin eben das Wesen der Religion besteht) jederzeit im Dienste Gottes. Folglich wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menschen zu ihren Dienern (doch ohne dass sie Beamte sind) haben, nur werden sie in so fern

nicht Diener einer ſichtbaren Kirche heiſsen können. Jede auf ſtatutariſchen Geſetzen errichtete Kirche kann nur in ſo fern die wahre ſeyn, als ſie ein Princip in ſich enthält, ſich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen, der, wenn er praktiſch iſt, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht) beſtändig zu nähern. Denn ihr Ziel iſt, den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm hiſtoriſch iſt) mit der Zeit entbehren zu können. Alſo werden wir in den ſtatutariſchen Geſetzen, auf welchen die ſichtbare Kirche errichtet iſt, und durch die Beamten derſelben, doch einen Dienſt (*cultus*) der Kirche in ſo fern annehmen können, als dieſe ihre Lehren und Anordnungen jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Nun wird es aber, weil es in allen Ständen der Menſchen ſolche giebt, die ihr Geſchäft nicht verſtehen, und denen es an einem guten Willen (unter der Herrſchaft des guten Princips) fehlt, auch Diener der Kirche geben, welche auf jenes Ziel gar nicht Rückſicht nehmen. Dieſe werden vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demſelben für verdammlich halten, die Anhänglichkeit aber an dem hiſtoriſchen und ſtatutariſchen Theil des Kirchenglaubens für allein ſeligmachend erklären, und daher des Afterdienſtes der Kirche oder (deſſen, was durch dieſe vorgeſtellt wird) des ethiſchen gemeinen Weſens unter der Herrſchaft des guten Princips mit Recht beſchuldigt werden können (R. 227. ff.), ſ. Afterdienſt.

12. Jeſus iſt nun ein Lehrer, von dem die Geſchichte (oder wenigſtens die allgemeine, nicht gründlich zu beſtreitende, Meinung) ſagt, daſs er eine reine, für alle Welt faſsliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren, als uns aufbehalten, wir deshalb ſelbſt prüfen können, zuerſt öffentlich und ſogar zum Trotz eines

läſtigen, zur moraliſchen Abſicht nicht abzweckenden, herrſchenden Kirchenglaubens (deſſen Frohndienſt zum Beiſpiel jedes andern in der Hauptſache bloſs ſtatutariſchen Glaubens, dergleichen in der Welt zu der Zeit allgemein war, dienen kann), vorgetragen habe. Wir finden, daſs er die allgemeine Vernunftreligion zur oberſten unnachlaſslichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht, und nur gewiſſe Statuta hinzugefügt habe. Wir finden ferner, daſs dieſe Statuta Formen und Obſervanzen enthalten, die zu Mitteln dienen ſollen, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen. Dieſer Kirche kann man folglich, unerachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen der hierauf abzweckenden Anordnungen Jeſu, den Namen der wahren allgemeinen Kirche nicht ſtreitig machen. Jeſu ſelbſt aber kann man das Anſehen nicht gründlich beſtreiten, die Menſchen zur Vereinigung in dieſe Kirche berufen zu haben. Darum muſs man aber den Glauben nicht mit neuen beläſtigenden Anordnungen vermehren, oder auch aus den von Jeſu zuerſt getroffenen beſonders heilige, und für ſich ſelbſt als Religionsſtücke verpflichtende Handlungen machen wollen (R. 238. f.). Jeſus kann alſo zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen, in aller Menſchen Herz geſchriebenen, Religion (denn die iſt nicht von willkührlichem Urſprung), aber doch der erſten wahren Kirche verehrt werden (R. 239.). In dieſer (chriſtlichen) Kirche kann nun weder der hiſtoriſche Glaube, noch der praktiſche und moraliſche Vernunftglaube, als für ſich allein beſtehend angeſehen, und einer von dem andern getrennt werden. Der Vernunftglaube kann nicht von dem hiſtoriſchen Glauben getrennt werden, weil der chriſtliche Glaube ein Religionsglaube iſt; der hiſtoriſche Glaube nicht von dem Vernunftglauben, weil der chriſtliche Glaube ein gelehrter Glaube (d. i. den man nicht aus bloſser Vernunft entwickeln, ſon-

Digitized by Google

dern von andern lernen muſs) iſt (R. 248.). Soll nun nicht die groſse Zahl der Ungelehrten ganz blind von der kleinen Zahl der Schriftgelehrten abhängen, ſo muſs die allgemeine Menſchenvernunft in einer natürlichen Religion in der chriſtlichen Glaubenslehre für das oberſte, gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber als bloſses, aber höchſt ſchätzbares, Mittel zur natürlichen Religion geliebt und cultivirt werden. Denn auf die Offenbarungslehre iſt die Kirche gegründet, und ob ſie gleich der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, ſo giebt ſie doch auch der natürlichen Religion, ſelbſt für die Unwiſſenden, Faſslichkeit, Ausbreitung und Fortdauer (R. 250.). Das iſt der wahre Dienſt der Kirche, unter der Herrſchaft des guten Princips, der ächten Moralität; aller andere iſt Afterdienſt, ſ. Afterdienſt, 1.

13. Eine Kirche, welche dies umkehrt, und den Offenbarungsglauben zum Zweck, die natürliche Religion aber zum Mittel macht, hat nicht eigentlich Diener (*miniſtri*). Dergleichen hat nur die vorher beſchriebene Kirche, dieſe Afterkirche hingegen hat gebietende hohe Beamte (*officiales*), welche ſich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wiſſen wollen. Und wenn ſie auch gleich (wie in einer proteſtantiſchen Kirche) nicht im Glanze der Hierarchie, als mit äuſserer Gewalt bekleidete geiſtliche Beamte, erſcheinen, und ſogar mit Worten dagegen proteſtiren, ſo berauben ſie doch die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde. Dieſe beſteht nehmlich darin, daſs die reine Vernunftreligion allemal die höchſte Auslegerin der heiligen Schrift ſeyn muſs. Dahingegen gebieten jene hohen Beamten, die Schriftgelehrſamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen. Sie verwandeln auf dieſe Art den Dienſt (*miniſterium*) der Kirche in eine Beherrſchung (*imperium*)

Digitized by Google

der Glieder derſelben, ob ſie zwar (um dieſe Anmaſsung zu verſtecken) ſich den beſcheidenen Titel der Diener beilegen (R. 251.). Weil nun, auſſer dieſem Clerus, alles übrige Laie iſt (das Oberhaupt des gemeinen politiſchen Weſens oder des Staats nicht ausgenommen), ſo beherrſcht die Kirche zuletzt den Staat. Sie beherrſcht ihn aber nicht eben durch Gewalt, ſondern durch Einfluſs auf die Gemüther, überdem auch durch Vorſpiegelung des Nutzens, den dieſer vorgeblich aus einem unbedingten Gehorſam ſoll ziehen können. Denn dazu hat eine geiſtliche Diſciplin dann ſelbſt das Denken des Volks gewöhnt. Alsdann untergräbt aber auch die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen, und witzigt ſie zum Scheindienſt auch in bürgerlichen Pflichten ab. So bringt denn alsdann die Kirche, wie alle fehlerhaft genommene Principien, gerade das Gegentheil von dem hervor, was ſie beabſichtigt (R. 278).

Die Stifter der chriſtlichen Kirche nahmen überdem die Geſchichte des Judenthums, als ein damaliges Anpreiſungsmittel, unter die weſentlichen Artikel des Glaubens auf, und ſetzten noch Traditionen und Auslegungen hinzu. Dieſe erhielten von Concilien geſetzliche Kraft, oder wurden durch Gelehrſamkeit beurkundet, oder gar mit den Eingebungen des innern Lichts (dem Antipoden der Gelehrſamkeit, weil es ſich jeder Laie auch anmaſsen kann) vermehrt. Es iſt daher auch noch nicht abzuſehen, wie viel Veränderungen dadurch dem chriſtlichen Kirchenglauben noch bevorſtehen mögen. Das iſt aber nicht zu vermeiden, ſo lange wir die Religion nicht in (Luc. 17, 21. 22.), ſondern auſser uns ſuchen (R. 254). S. übrigens: Afterdienſt, 2. ff.).

14. Dasjenige Joch iſt ſanft, und die Laſt iſt leicht (Matth. 11, 30.), wo die Pflicht als durch

Digitized by Google

unſere eigene Vernunft uns aufgelegt betrachtet werden kann. Dieſes Joch nehmen wir in ſo fern, weil wir es uns ſelbſt auflegen, freiwillig auf uns. Von dieſer Art ſind aber nur die moraliſchen Geſetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche ſagen konnte: ſie ſind nicht ſchwer (1 Joh. 5, 3.) (R. 276. *).

Kant Religion III. St. IV. S. 142. — VIII. 204. — IV. Stück, S. 226 — 278.

Kirchendienſt.

Die Verehrung Gottes zur Belehrung und Belebung in moraliſchen Geſinnungen. Er entſtand aus dem Tempeldienſt, d. i. dem knechtiſchen Gottesdienſte, der eine gewiſſe öffentlich geſetzliche Form bekommen hatte, nachdem mit dieſen Geſetzen allmählig die moraliſche Bildung der Menſchen verbunden worden. Der Tempeldienſt nahm wieder von einem Götzendienſt ſeinen Urſprung, indem dem hülfloſen Menſchen durch die natürliche, auf dem Bewuſstſeyn ſeines Unvermögens gegründete, Furcht eine ſolche Verehrung mächtigerer Weſen, als er ſich fühlte, abgenöthigt wurde. Dem Kirchendienſt ſowohl als dem Tempeldienſt liegt ein Geſchichtsglaube zum Grunde, bis man endlich dieſen bloſs für proviſoriſch, und in ihm die ſymboliſche Darſtellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens, zu ſehen angefangen hat (R. 270.).

Kirchengehen,

öffentlicher Gottesdienſt, *cultus*, *culte*, So wird der feierliche äuſsere Gottesdienſt in einer Kirche genannt (R. 308). Es ſind hier vier Merkmale des Kirchengehens angegeben:

Digitized by Google

a. es ist ein Gottesdienst;

b. dieser Gottesdienst ist ein äusserer;

c. er ist feierlich;

d. in einer Kirche.

a. Das Kirchengehen ist ein Gottesdienst. Ein Gottesdienst aber ist eine Verehrung Gottes. Durch unsere Zusammenkunft an dazu gesetzlich geweiheten Tagen wollen wir nehmlich die Gottheit verehren, zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen.

b. Dieser Gottesdienst ist ein äusserer, d. i. er fällt in die äussern Sinne, und ist nicht, wie das Beten, ein innerer Gottesdienst.

c. Er ist feierlich, d. i. mit solchen Umständen (Förmlichkeiten) begleitet, welche die Wichtigkeit der Sache erfordert.

d. Es ist ein Gottesdienst in einer Kirche, d. i. an einem Versammlungsort, der zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen bestimmt ist.

2. Die Absicht des Kirchengehens oder des öffentlichen Gottesdienstes ist, die äussere Ausbreitung des Sittlichguten dadurch, dass man in den öffentlichen Zusammenkünften, an dazu gesetzlich geweiheten Tagen, religiöse Lehren und Wünsche (und hiermit dergleichen Gesinnungen) laut werden lässt, und sie so durchgängig mittheilt. Denn Gott bedarf keines Dienstes, also muss das Kirchengehen oder der öffentliche Gottesdienst uns selbst zur Absicht haben. Hauptsächlich aber ist der öffentliche Gottesdienst eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen,

Digitized by Google

und daher ist er nicht allein in jener erstern Rücksicht, dass durch ihn das Sittlichgute soll ausgebreitet werden, ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung anzupreisendes Mittel; sondern auch eine ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staats, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; nur muss dieser Gottesdienst auch nicht Förmlichkeiten enthalten, die das Gewissen beästigen können. Wenn der Gottesdienst z. B. Förmlichkeiten (Ceremonien) enthielte, die auf Idololatrie führen, so würde das gegen das Vernunftgebot seyn: du sollst dir kein Bildniss machen u. s. w. (R. 299. f. 308. f.).

3. Das Kirchengehen an sich als ein Gnadenmittel gebrauchen zu wollen, ist ein Wahn. Denn es wird ja durch den öffentlichen Gottesdienst nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin dadurch Gott nicht unmittelbar gedient. Dennoch sollen wir nicht verlassen unsere Versammlung, wie etliche pflegen, sondern unter einander ermahnen (Ebr. 10, 25.). Darum hat aber Gott mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit, die eine bloss sinnliche Vorstellung der Allgemeinheit der Religion ist, nicht besondere Gnaden verbunden; wenn es gleich mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen (Staat) und der äussern Anständigkeit gar wohl zusammenstimmt, dass man dem Regenten des Staats durch äussere Zeichen der Ehrerbietung zu gefallrn sucht, und dadurch seine Achtung für die bürgerliche Verfassung überhaupt an den Tag legt. Allein zur Qualität eines Bürgers im Reiche Gottes, als solchen, trägt es nichts bei, dass man Gott durch das Kirchengehen zu gefallen sucht, vielmehr verfälscht dieser Wahn die sittlichgute Gesinnung, und dient dazu, den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung

Digitized by Google

den Augen Anderer, und ſelbſt ſeinen eigenen, durch einen betrüglichen Anſtrich von Frömmigkeit, zu verdecken (R. 309. f.).

4. Wir haben geſehen, daſs durchs Kirchengehen auch Erbauung beabſichtigt wird. Das öffentliche Gebet bei dem öffentlichen Gottesdienſt iſt nun zwar auch kein Gnadenmittel, aber es iſt doch eine ethiſche Feierlichkeit, ſowohl das in der vereinigten Anſtimmung der religiöſen Lieder, als auch das in der förmlich durch den Mund des Geiſtlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichteten, alle moraliſche Angelegenheit der Menſchen in ſich faſſenden Anrede. Dieſe letztere, da ſie die moraliſche Angelegenheit der Menſchen als öffentliche Angelegenheit vorſtellig macht, wo der Wunſch eines Jeden mit den Wünſchen aller zu einerlei Zweck (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgeſtellt werden ſoll, kann nicht allein die Rührung bis zur ſittlichen Begeiſterung erhöhen, ſondern hat auch mehr Vernunftgrund für ſich als die Privatgebete. In den letztern kleidet man den moraliſchen Wunſch, der den Geiſt des Gebets ausmacht, in eine förmliche Anrede, ohne dabei an Vergegenwärtigung des höchſten Weſens und eine eigene beſondere Kraft dieſer redneriſchen Figur zu denken. Es wird hierbei vorausgeſetzt, daſs der Betende nicht der Meinung iſt, das Privatgebet ſei ein Gnadenmittel. Bei dem gemeinſchaftlichen Gebet in der Kirche hingegen iſt eine beſondere Abſicht, nehmlich, es ſoll eine Feierlichkeit ſeyn, welche die Vereinigung aller Menſchen im gemeinſchaftlichen Wunſche des ganzen Reichs Gottes vorſtellt. Hierdurch erhält man nun ein Mittel, jedes Einzelnen moraliſche Triebfeder deſto mehr in Bewegung zu ſetzen; welches nicht ſchicklicher geſchehen kann, als durch Vergegenwärtigung des unſichtbaren Oberhaupts des Reichs Got-

Digitized by Google

tes vermittelſt einer förmlichen an ihn gerichteten Anrede (R. 306. *) f.).

Kant Religion IV. St. Allg. Anm. S. 299. f. — S. 306 * f. — S. 308. ff.

Kirchenglaube,

Bibelglaube, bibliſcher Glaube, gottesdienſtlicher Religionsglaube, Offenbarungsglaube. Der Inbegriff der bloſs ſtatutariſchen Glaubensſätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden ſollen (F. 73). Glaubensſätze ſind aber ſtatutariſch, heiſst, ſie ſind für uns zufällig und Offenbarungslehren. Dieſer Kirchenglaube kann ſich nun bloſs, wie bei den Proteſtanten, auf die Bibel gründen, oder, wie in der römiſchen Kirche, auch auf die Tradition. Er hält oft das, was bloſs Vehikel und Mittel zur Beförderung der Religion iſt, für Artikel derſelben. Und der gemeine Mann nennt dieſen Kirchenglauben Religion (R. 154). In Anſehung eines ſolchen Kirchenglaubens kann es nun Sectenverſchiedenheit geben, wie ſchon das eine iſt, daſs die eine Partei ihn bloſs auf die Bibel, die andere ihn auch auf die Tradition gründet. (F. 70. f. 73. R. 152.) Auch ſind die ſogenannten Religionsſtreitigkeiten nie etwas anders, als Zänkereien um den Kirchenglauben geweſen (R. 155.).

2. Allgemeinheit für einen Kirchenglauben, d. i. die Ueberzeugung von der Wahrheit der Glaubensſätze deſſelben von allen Menſchen zu fordern (*catholicismus hierarchicus*), iſt ein Widerſpruch. Denn unbedingte Allgemeinheit, d. h. daſs ohne alle Einſchränkung alle Menſchen dieſe Glaubensſätze für wahr annehmen ſollen, ſetzt Nothwendigkeit voraus, d. i. daſs es gar nicht mög-

lich ist, dass sie nicht wahr seyn sollten. Nothwendigkeit findet aber nur da statt, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht blosse Statuten, d. i. von der Willkühr eines Oberherrn ausgehende Lehren sind. Denn da ist die Ueberzeugung, dass diese Lehren von diesem Oberherrn wirklich herrühren, offenbar nur zufällig, weil sie auf Erfahrung beruhen, die nicht Jedermann gemacht hat, und bei der auch keine absolute Sicherheit statt finden kann. Bei dem reinen Religionsglauben hingegen, d. i. bei dem Inbegriff moralischer Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, kann keine Sectirerei in Glaubenssachen statt finden, weil diese mit dem Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens (für alle Menschen) sind. Wenn also in einer Kirche Sectirerei angetroffen wird, so entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens, (der daher auch nur für einige Menschen, z. B. für Judenchristen gültig ist). Dieser Fehler besteht darin, dass man die Statuten eines solchen Kirchenglaubens, selbst göttliche Offenbarungen, für wesentliche Stücke der Religion (die sich blos auf moralische Begriffe gründet) hält; dass man mithin den Empirismus in Glaubenssachen, d. i. die Behauptung, dass Glaubenssachen, die sich auf Erfahrung gründen, eben so allgemein und nothwendig seyn sollen, als solche, die sich auf Vernunft gründen, dem Rationalismus (der Behauptung des Gegentheils) unterschiebt, und so das blos Zufällige für an sich nothwendig ausgiebt. Es kann aber in zufälligen Lehren vielerlei einander widerstreitende, theils Satzungen, theils Auslegungen von Satzungen geben. Folglich ist es leicht einzusehen, dass der blosse Kirchenglaube eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubenssachen seyn werde (F. 73.)

Digitized by Google

3. Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundſatz eines Kirchenglaubens iſt: daſs dieſer neben den ſtatutariſchen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in ſich enthalten müſſe, die Religion des guten Lebenswandels herbeizuführen. Denn die Religion des guten Lebenswandels iſt das eigentliche Ziel des Kirchenglaubens. Wäre ſie allgemein herrſchend, ſo würden wir des Kirchenglaubens, als eines bloſsen Mittels dazu, ganz entbehren können (R. 269). Der Kirchenglaube muſs alſo durch den reinen Religionsglauben geläutert werden. Es fragt ſich folglich, worin beſtehet denn dieſe Läuterung? Um dieſes beſtimmt anzugeben, ſcheint Kant der zum Gebrauch ſchicklichſte Probierſtein folgender Satz zu ſeyn: ein jeder Kirchenglaube, ſo fern er bloſs ſtatutariſche Glaubenslehren für weſentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewiſſe Beimiſchung vom Heidenthum. Das Heidenthum beſtehet nehmlich darin, das Aeuſserliche, d. i. das Auſserweſentliche der Religion für weſentlich auszugeben. Dieſe Beimiſchung des Heidenthums kann ſo weit gehen, daſs die ganze Religion in einen bloſsen Kirchenglauben übergeht, der Gebräuche für Geſetze ausgiebt. Dann wird die ganze Religion baares Heidenthum. Heidenthum (*Paganismus*) iſt nehmlich, der Worterklärung nach, der religiöſe Aberglaube des Volks in Wäldern (Heiden). Das Volk in Wäldern heiſst aber eine Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfaſſung, mithin ohne öffentliches Geſetz iſt. Wider dieſen Schimpfnamen des Heidenthums verſchlägt das nichts, daſs jene Lehren doch göttliche Offenbarungen ſeien. Denn nicht jene ſtatutariſchen Lehren und Kirchenpflichten ſelbſt, ſondern der unbedingt ihnen beigelegte Werth, daſs ſie Religionsſtücke ſeyn ſollen, iſt das, was da macht, daſs eine ſolche Glaubensweiſe den Namen des Heidenthums verdient (F. 74. f.).

Digitized by

4. Von dem Punct alſo, wo der Kirchenglaube anfängt, für ſich ſelbſt mit Autorität zu ſprechen, hebt die Sectirerei an. Und dies iſt der Fall, wenn der Kirchenglaube nicht durch den reinen Religionsglauben rectificirt wird. Denn da der reine Religionsglaube (als praktiſcher Vernunftglaube) ſeinen Einfluſs auf die menſchliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewuſstſeyn der Freiheit verbunden iſt, indeſſen daſs der Kirchenglaube über die Gewiſſen Gewalt ausübt: ſo ſucht ein Jeder etwas für ſeine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen (F. 76.).

5. Dieſe Gewalt veranlaſst nun entweder

a. Separatismus, d. i. bloſse Abſonderung von der Kirche, oder Enthaltung von der öffentlichen Gemeinſchaft mit ihr; oder ein

b. Schisma, d. i. öffentliche Spaltung der in Anſehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob ſie zwar der Materie nach ſich zu eben derſelben bekennen; oder

c. Sectirerei, d. i. Zuſammentretung der Diſſidenten in Anſehung gewiſſer Glaubenslehren in beſondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht ſanctionirte Geſellſchaften; von denen einige Glieder noch beſondere, nicht fürs groſse Publicum gehörende, geheime Lehren aus eben demſelben Schatz herholen (gleichſam Clubbiſten der Frömmigkeit); oder endlich

d. Syncretismus, d. i. die Sucht Frieden zu ſtiften, in der Meinung, durch die Zuſammenſchmelzung verſchiedener Glaubensarten allen genug zu thun. Die Syncretiſten ſind noch ſchlimmer als die Sectirer, weil bei dem Syncretismus Gleichgültigkeit in Anſehung der Religion über-

Digitized by Google

haupt zum Grunde liegt, und weil ſie im Grunde behaupten, daſs, da doch ein Kirchenglaube im Volk ſeyn müſſe, einer ſo gut wie der andere ſei, wenn er ſich nur durch die Regierung gut handhaben laſſe. Dies iſt ein Grundſatz, der im Munde des Regenten, als eines ſolchen, ganz richtig, auch ſogar weiſe iſt; denn der Regent, als ſolcher, bekümmert ſich nur um den Staatszweck. Allein im Urtheil des Unterthanen ſelbſt, der dieſe Sache aus ſeinem eigenen und zwar moraliſchen Intereſſe zu erwägen hat, würde dieſer Grundſatz die äuſserſte Geringſchätzung der Religion verrathen. Denn es iſt für die Religion keine gleichgültige Sache, wie das Vehikel der Religion beſchaffen ſei, was Jemand in ſeinen Kirchenglauben aufnimmt (F. 77. f).

6. Man kann mit Grunde annehmen, daſs es gar nicht die Sache der Staatsregierung ſei, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen, und ihnen den Weg dazu anzuweiſen. Folglich kann es nur die Abſicht der Regierung ſeyn, den Kirchenglauben dazu zu gebrauchen, lenkſame und moraliſchgute Unterthanen zu haben (F. 95.).

7. Zu dem Ende wird die Regierung

a. keinen Naturalismus, d. i. Kirchenglauben ohne Bibel, ſanctioniren; weil es bei demſelben gar keine dem Einfluſs der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Vorausſetzung widerſpricht. Sie wird alſo

b. die bibliſche Orthodoxie ſanctioniren oder die öffentlichen Volkslehrer daran binden; in Anſehung welcher dieſe wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten ſtehen würden, die es angeht, weil ſonſt ein Pfaffenthum, d. i. eine

Digitized by Google

Herrſchaft der Werkleute des Kirchenglaubens entſtehen würde, das Volk nach ihren Abſichten zu beherrſchen. Aber die Regierung wird

c. den Orthodoxismus, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion durch ihre Autorität nicht ſanctioniren oder beſtätigen; weil dieſer die natürlichen Grundſätze der Sittlichkeit zur Nebenſache macht, da ſie vielmehr die Hauptſtütze iſt, worauf die Regierung muſs rechnen können, wenn ſie in ihr Volk Vertrauen ſetzen ſoll. Endlich kann die Regierung am wenigſten

d. den Myſticismus, d. i. die Meinung des Volks, übernatürlicher Inſpiration ſelbſt theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben oder ſanctioniren; weil er gar nichts öffentliches iſt, und ſich alſo dem Einfluſs der Regierung gänzlich entzieht (F. 95. ff.).

8. Der bibliſche Glaube iſt ein Meſſianiſcher Geſchichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und beſteht aus einem moſaiſch-meſſianiſchen und einem evangeliſch-meſſianiſchen Kirchenglauben. Dieſer Kirchenglaube erzählt den Urſprung und die Schickſale des Volks Gottes ſo vollſtändig, daſs er von dem anhebt, was in der Weltgeſchichte überhaupt das oberſte iſt, dem Weltanfang (in der Geneſis oder dem erſten Buch Moſe). Er verfolgt aber auch dieſe Schickſale bis zu dem, was in der Weltgeſchichte überhaupt das letzte iſt, bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypſis oder Offenbarung Johannis). Dies kann nun freilich von keinem Andern, als von einem göttlich-inſpirirten Verfaſſer erwartet werden; denn weder bei dem Weltanfang noch dem Weltende iſt ein Menſch zugegen geweſen. Es bietet ſich aber bei

Digitized by Google

dieſer Geſchichte eine bedenkliche Zahlen-Cabala dar, in Anſehung der wichtigſten Epochen der heiligen Chronologie. Bengel und Frank haben nehmlich gezeigt, daſs die Zahl 7. in der Berechnung der Hauptperioden dieſer Geſchichte eine groſse Rolle ſpielè, welche Vorſtellung den Glauben an die Authenticität dieſer bibliſchen Geſchichtserzählung mehr ſchwächen als ſtärken dürfte (F. 99. f.).

9. Die Beglaubigung der Bibel, als eines in Lehre und Beiſpiel zur Norm dienenden evangeliſch-meſſianiſchen Glaubens, kann nicht auf die Gottesgelahrtheit ihrer Verfaſſer (daſs ihnen ihre Kenntniſſe von Gott ſind mitgetheilt worden) ſich gründen (denn dieſe Verfaſſer waren immer dem möglichen Irrthum ausgeſetzte Menſchen). Man muſs vielmehr dieſen Glauben als etwas betrachten, was, wie die Wirkung ſeines Inhalts auf die Moralität des Volks bezeugt, von Lehrern aus dieſem Volk ſelbſt, als Menſchen, die mit dem Wiſſenſchaftlichen ganz unbekannt (Idioten) waren, aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menſchen beiwohnenden Vernunftreligion geſchöpft iſt. Eben daher muſste es auch, durch dieſe Einfalt, auf die Herzen des Volks den ausgebreitetſten und kräftigſten Einfluſs haben (F. 103.).

10. Es giebt gewiſſe Kraftgenie's, welche ſo keck ſind, daſs ſie wähnen, ſie wären dieſem Leitbande des Kirchenglaubens (der Bibel) ſchon entwachſen. Einige von ihnen ſchwärmen als Theophilanthropen, in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen. Andere derſelben ſchwärmen als Myſtiker, bei der Lampe innerer Offenbarungen. Allein die Regierung würde bald ihre Nachſicht bedauern, wenn ſie jenes groſse Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe (die Bibel) vernachläſsigt und leichtſinnigen Händen überlaſſen hätte. Man kann die Frage auf-

werfen: ob der Bibelglaube (als empiriſcher), oder umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen ſolle? Mit andern Worten: iſt die Lehre von Gott, weil ſie in der Bibel ſteht, oder ſteht ſie in der Bibel, weil ſie von Gott iſt? Der erſtere Satz iſt augenſcheinlich inconſequent; weil das göttliche Anſehen des Buchs hierbei vorausgeſetzt werden muſs, um die Göttlichkeit der Lehre deſſelben zu beweiſen. Alſo kann nur der zweite Satz ſtatt finden, der aber ſchlechterdings keines Beweiſes fähig iſt, weil es keine Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände giebt. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorſam in Anſehung des Glaubens an ſolche in der Bibel als übernaturlich aufgeſtellte Gegenſtände und Thatſachen, als zur Seligkeit erforderlich, iſt Aberglaube (F. 126. ff.).

11. Die moraliſche Auslegung der Bibel iſt die einzige evangeliſch-bibliſche Methode der Belehrung des Volks in der wahren, innern und allgemeinen Religion. Dieſe iſt nehmlich eine Auslegung für diejenigen, welche nicht (empiriſch) zu wiſſen verlangen, was der heilige Verfaſſer mit ſeinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, ſondern was die Vernunft (*a priori*) in moraliſcher Rückſicht bei Veranlaſſung einer Spruchſtelle, als Text der Bibel, für eine Lehre unterlegen kann. Und das iſt es, was das Volk zu wiſſen verlangt, wenn ihm etwas an der wahren innern und allgemeinen Religion liegt, die von dem particulären Kirchenglauben, als Geſchichtsglauben (bei dem es allein darauf ankommen mag, was dieſer oder jener Menſch gelehrt hat) unterſchieden iſt. Hierbei geht dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuſchung zu. Dahingegen wird das Volk in ſeiner Abſicht (die es haben ſoll) getäuſcht, wenn es ſtatt des moraliſchen (allein ſeligmachenden) Glaubens, den ein jeder faſst, einen Geſchichtsglauben erhält, den

Digitized by Google

keiner aus dem Volk zu beweiſen vermag; und kann dann mit Recht ſeinen Lehrer anklagen (F. 110.), ſ. Auslegung.

12. Was würde aber geſchehen, wenn der Kirchenglaube dieſes groſse Mittel der Volksleitung (die Bibel) einmal entbehren müſste? Dies iſt eine bibliſch-hiſtoriſche Frage, deren Beantwortung unſer Vermögen der Wahrſagung überſteigt. Aber ſo viel iſt gewiſs, daſs es der Weisheit der Regierung gemäſs iſt (als deren Intereſſe, in Anſehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiermit in enger Verbindung ſteht), dafür zu ſorgen, daſs die Bibel, bei allem Wechſel der Meinungen, noch lange Zeit in Anſehen bleibe (F. 112.).

Muſs alſo ein hiſtoriſcher Kirchenglaube jederzeit, als weſentliches Stück des ſeligmachenden Glaubens, noch zu dem reinen Religionsglauben hinzukommen? oder iſt er ein bloſses Leitmittel zum reinen Religionsglauben? Muſs er einmal in den reinen Religionsglauben übergehen können, wie ferne dieſe Zukunft auch ſei (R. 169. f.)? Wenn das hiſtoriſche Erkenntniſs von einer Genugthuung für die Sünden der Menſchen zum Kirchenglauben, ein gebeſſerter Lebenswandel aber als Bedingung jener Genugthuung zum reinen moraliſchen Glauben gehört, ſo wird dieſer gebeſſerte Lebenswandel vor dem Kirchenglauben hergehen müſſen (R. 171.). Der Kirchenglaube, als ein hiſtoriſcher Glaube, fängt mit Recht von dem Glauben an eine ſtellvertretende Genugthuung an. Da der Kirchenglaube aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält (in welchem der eigentliche Zweck liegt); ſo muſs die Maxime des Thuns den Anfang machen. Denn dieſe iſt das, was in dem reinen Religionsglauben, als einem praktiſchen Glauben die Bedingung iſt. Die Maxime des Wiſſens oder theoretiſchen

Glaubens aber, kann nur die Befeſtigung oder Vollendung der Maxime des Thuns bewirken (R. 173.). Es iſt eine nothwendige Folge der phyſiſchen und zugleich der moraliſchen Anlage in uns, daſs die Religion endlich von allen empiriſchen Bedingungen allmählig losgemacht werde. Dieſe empiriſchen Bedingungen ſind Statuten, welche auf Geſchichte beruhen. Sie vereinigen vermittelſt eines Kirchenglaubens die Menſchen proviſoriſch zur Beförderung des Guten. Und ſo iſt es, wie der ewige Friede im Naturrecht, eine Idee der reinen Vernunftreligion, daſs ſie zuletzt über alle herrſche, damit Gott ſei alles in allem (1. Cor. 15, 28.). So lange der Menſch (die Gattung) ein Kind war, war er klug als ein Kind (1. Cor. 13, 11.), und wuſste mit Satzungen (die ihm ohne ſein Zuthun auferlegt worden) auch wohl Gelehrſamkeit zu verbinden. Ja, er machte ſogar die Philoſophie der Kirche dienſtbar. Wenn er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindiſch iſt. Der erniedrigende Unterſchied zwiſchen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entſpringt aus der wahren Freiheit. Darum giebt es aber doch keine Anarchie (Geſetzloſigkeit. Denn ein Jeder gehorcht zwar dem (nicht ſtatutariſchen) Geſetz, das er ſich ſelbſt vorſchreibt; aber er muſs es doch auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrſchers anſehen. Dieſer verbindet nehmlich alle unter einer gemeinſchaftlichen Regierung unſichtbaren Weſen in einem Staate, welcher durch die ſichtbare Kirche vorher dürftig vorgeſtellt und vorbereitet war (R. 179. f.).

13. Der bibliſche Theolog iſt eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten beruht, d. i. auf Geſetzen, die aus der Willkühr eines andern herfliefsen. Der rationale Theolog iſt der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen,

Digitized by Google

der auf innern Geſetzen beruht, d. i. auf ſolchen, die ſich aus jedes Menſchen eigener Vernunft entwickeln laſſen. In der Bibel findet ſich das Chriſtenthum, das iſt, die ſinnliche Vorſtellungsart des göttlichen Willens in derjenigen Form, welche, ſo viel wir wiſſen, die ſchicklichſte iſt, ihm Einfluſs auf die Gemüther zu verſchaffen. Es iſt aber aus zwei ungleichartigen Stücken zuſammengeſetzt, das eine enthält den Kanon, das andere das Organon oder Vehikel der Religion. Der erſte kann der reine Religionsglaube (ein ohne Statuten auf bloſser Vernunft gegründeter Glaube) genannt werden, der andere iſt der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, die einer Offenbarung bedurften, wenn ſie für heilige Lehren und Lebensvorſchriften gelten ſollten. — Nun iſt es Pflicht, auch dieſes Leitzeug dazu zu gebrauchen, dem göttlichen Willen Einfluſs auf die Gemüther zu verſchaffen, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf. Und ſo läſst ſichs hieraus erklären, warum der ſich auf Schrift gründende Kirchenglaube gemeiniglich mit verſtanden wird, wenn man den Religionsglauben nennt (F. 44.).

14. Zu dieſem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Apoſteln ſelbſt überlaſſen betrachten darf. Das heiſst, man kann dieſe Lehrmethode nicht als göttliche Offenbarung, ſondern beziehungsweiſe auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἀνθρωπον), und nicht als Lehrſtücke an ſich ſelbſt (κατ' ἀληθειαν) geltend annehmen. Und zwar findet man in dieſer Lehrmethode theils ein negatives Verfahren, nehmlich die bloſse Zulaſſung gewiſſer damals herrſchenden an ſich irrigen Meinungen, um nicht gegen einen herrſchenden, doch im Weſentlichen gegen die Religion nicht ſtreitenden, damaligen Wahn zu verſtoſsen (z. B. den von den Beſeſſenen); theils ein poſitives Verfahren, nehmlich, daſs ſich

Digitized by Google

die Apoſtel der Vorliebe eines Volks für ſeinen alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben ſollte, bedienten, um den neuen zu introduciren (z. B. die Deutung der Geſchichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen geſchah) (F. 47.).

15. Um deswillen iſt eine Schriftgelehrſamkeit des Chriſtenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunſt unterworfen, über die und deren Princip der bibliſche Theolog mit dem rationalen Theolog in Streit gerathen mufs. Der erſtere iſt für die theoretiſche bibliſche Erkenntniſs vorzüglich beſorgt, und zieht daher den letzteren in Verdacht, er wolle alle Offenbarungslehren wegphiloſophiren. Der letztere ſieht mehr aufs Praktiſche, d. i. mehr auf Religion, als auf den Kirchenglauben, und beſchuldigt daher den erſtern, dafs er durch ſeine Offenbarungslehren den Endzweck des Chriſtenthums, der als innere Religion moraliſch ſeyn mufs, und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen bringe (F. 48.), ſ. Auslegung.

16. Statutariſche Dogmen können als weſentliche Erforderniſſe zum Vortrag eines gewiſſen Kirchenglaubens angeſehen werden. Weil aber der Kirchenglaube nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an ſich veränderlich iſt und einer allmählichen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzten fähig bleiben mufs, ſo kann er ſelbſt nicht zum Glaubensartikel gemacht werden. Allein der Kirchenglaube darf doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fufs übergangen werden, weil er unter der Gewahrſam der Regierung ſteht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt. Des Lehrers Sache aber iſt, dafür zu warnen, dem Kirchenglauben nicht eine für ſich beſtehende Heiligkeit beizule-

Digitized by Google

gen, ſondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen (F. 58.).

17. Zum Kirchenglauben wird hiſtoriſche Gelehrſamkeit, zum Religionsglauben die Vernunft erfordert. Den Kirchenglauben als Vehikel des Religionsglaubens auszulegen, iſt freilich eine Forderung der Vernunft; aber wo iſt eine ſolche rechtmäſsiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderm als Endzweck (dergleichen die Religion iſt) einen Werth hat? Und giebt es überall wohl ein höheres Princip der Entſcheidung, wenn über Wahrheit geſtritten wird, als die Vernunft? (F. 64.).

18. Man kann einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede iſt, daſs das Glauben an gewiſſe theoretiſche Sätze für ſich ſelbſt eine Verbindlichkeit enthalte. Denn bei dem Kirchenglauben iſt es auf keine andere Praxis, als die der angeordneten Gebräuche, angeſehen, wo die, ſo ſich zu einer Kirche bekennen, zum Fürwahrhalten nichts mehr bedürfen, als daſs die Lehre nicht unmöglich ſei. Zum Religionsglauben hingegen iſt Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich, welche aber durch Statuten (daſs ſie göttliche Sprüche ſind) nicht beurkundet werden kann. Denn, daſs Statuten göttlich ſind, müſste nun immer wiederum durch Geſchichte bewieſen werden, die aber nicht befugt iſt, ſich ſelbſt für göttliche Offenbarung auszugeben (F. 67.).

19. Man kann aber mit Grunde ſagen: daſs das Reich Gottes zu uns gekommen ſei (Matth. 6, 10.), wenn auch nur das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaſst hat (die wahre moraliſche Religion öffentlich gelehrt und der Kirchenglaube bloſs als Vehikel derſelben vorgeſtellt wird). Dann wird von den Mitgliedern

einer ſolchen Kirche auf Errichtung eines göttlichen ethiſchen Staats (Reichs Gottes) auf Erden wirklich hingearbeitet, obgleich die wirkliche Errichtung deſſelben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Es wird alſo nicht behauptet, daſs man dem Kirchenglauben den Dienſt aufſagen ſolle, dies thun nur diejenigen, die den Eigendünkel haben, die ſtarken Geiſter zu ſpielen, ohne einmal zu wiſſen, worauf es ankömmt; auch nicht, daſs man ihn befehden ſolle. Es kann dem Kirchenglauben ſein nützlicher Einfluſs als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienſtlicher Pflicht aller Einfluſs auf den Begriff der eigentlichen (nehmlich moraliſchen) Religion abgenommen, und ſo Verträglichkeit der Anhänger derſelben unter einander durch die Grundſätze der einigen Vernunftreligion geſtiftet werden. Die Verſchiedenheit der ſtatutariſchen Glaubensarten ſollte hierbei kein Hinderniſs ſeyn, denn die Lehrer haben alle Satzungen und Obſervanzen doch zum gemeinſchaftlichen Zweck aller Glaubensarten, zur einigen Vernunftreligion auszulegen. Das Ziel aber iſt einſt, vermöge der überhand genommenen wahren Aufklärung (einer Geſetzlichkeit, die aus der moraliſchen Freiheit hervorgeht) mit Jedermanns Einſtimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moraliſchen Religion angemeſſen iſt, nehmlich die eines freien Glaubens (ſ. Frohn- und Lehnglaube) zu vertauſchen (R. 181. f.).

20. Der Kirchenglaube iſt es allein, von dem man eine allgemeine hiſtoriſche Darſtellung erwarten kann; denn die Religion iſt kein öffentlicher, ſondern ein innerer Zuſtand, folglich giebt es keine Geſchichte der Religion, ſondern nur eine Geſchichte des Kirchenglaubens. Dieſe Geſchichte beſteht darin, daſs man den Kirchenglauben, nach ſeiner verſchiedenen und veränderlichen Form, mit

Digitized by Google

dem alleinigen und unveränderlichen reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der Kirchenglaube ſeine Abhängigkeit von den einſchränkenden Bedingungen des reinen Religionsglaubens, und der Nothwendigkeit der Zuſammenſtimmung mit ihm, öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an, ſich zu einem ethiſchen Staat Gottes zu bilden. Und von da an ſchreitet ſie auch nach einem feſtſtehenden Princip, welches für alle Menſchen und Zeiten ein und daſſelbe iſt, zur Vollendung eines ſolchen Reichs Gottes fort. Man kann voraus ſehen, daſs die Geſchichte des Kirchenglaubens nichts, als die Erzählung von dem beſtändigen Kampf zwiſchen dem gottesdienſtlichen und dem moraliſchen Religionsglauben ſeyn werde. Der Menſch iſt nehmlich beſtändig geneigt, den Kirchenglauben, als Geſchichtsglauben, oben an zu ſetzen. Der reine Religionsglaube aber giebt ſeinen Anſpruch auf den Vorzug, der ihm als allein ſeelenbeſſernden Glauben zukommt, nie auf, und wird ihn endlich gewiſs behaupten (R. 184.) ſ. Kirche 8.

Kant Religion. III. St. S. 145 — 184. — IV. §. 3. S. 269.
Deſſ. Streit der Facult. I. Abſchn. III. Anhang. S. 44 — 127.

Kirchenweſen,

eccleſiae ratio. Das Kirchenweſen iſt die Anſtalt zum öffentlichen Gottesdienſt für das Volk, und muſs von der Religion, als einer innern Geſinnung, ſorgfältig unterſchieden werden. Das Kirchenweſen ſtehet unter dem Oberbefehlshaber des Staats, die Religion hingegen iſt ganz auſser dem Wirkungskreiſe der bürgerlichen Macht; das erſtere hat den äuſsern Gottesdienſt zum Gegenſtand, der aus dem Volk ſeinen Ur-

sprung hat (es sei Meinung oder Ueberzeugung), die letztere hat den innern Gottesdienst zum Gegenstande, der aus der Vernunft entspringt (und stets Ueberzeugung seyn muss). Das Kirchenwesen ist indessen ein wahres Staatsbedürfniss; denn die Mitglieder des Staats müssen sich auch als Unterthanen einer höchsten unsichtbaren Macht betrachten, der sie zu huldigen schuldig sind, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann. Der Staat hat also das negative Recht, den Einfluss der Lehrer auf das sichtbare, politische gemeine Wesen (den Staat), der der öffentlichen Ruhe nachtheilig seyn möchte, abzuhalten. Es ist ein Recht der Policei, zu hindern, dass bei dem innern Streit der Lehrer, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr komme (K. 188. f.).

2. Der Staat hat aber nicht das positive Recht der Constitutionalgesetzgebung der Kirche, d. h. das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, und dem Volk den Glauben und gottesdienstliche Formen (*ritus*) vorzuschreiben oder zu befehlen. Dieses muss gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben. Dass eine Kirche einen gewissen Glauben, und welchen sie haben, oder dass sie ihn unabänderlich erhalten müsse, hängt, dem Recht nach, nicht von der Obrigkeit ab (K. 189.).

3. Es ist unter der Würde der obrigkeitlichen Gewalt, sich in das Innere der Kirche zu mischen, und z. B. es nicht zuzulassen, dass sich die Kirche selbst reformiren dürfe; weil sie sich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuss der Gleichheit mit ihren Unterthanen einlässt. Der Monarch, der seine Gewalt gebraucht, Einrichtungen im Innern der Kirche zu machen, han-

Digitized by Google

delt zwar der Gewalt nach als Monarch, aber der Sache nach, in die er ſich miſcht, als Kenner, Vorſteher und Verwalter des Kirchenglaubens. (K. 189.)

4. Die obrigkeitliche Gewalt verſteht aber auch nichts von dem Innern der Kirche, vornehmlich von den innern Reformen derſelben, und kann ſie alſo auch darum nicht verbieten. Denn als obrigkeitliche Gewalt iſt ſie nicht Glaubenskenner. Es kann auch der Geſetzgeber nicht etwas über das Volk beſchlieſsen, was das geſammte Volk nicht über ſich ſelbſt beſchlieſsen kann. Das Volk kann aber nicht beſchlieſsen, es wolle in ſeinen den Glauben betreffenden Einſichten, der Aufklärung, niemals weiter fortſchreiten. Denn das Volk würde der Menſchheit, die es in ſeiner eigenen Perſon achten ſoll, mithin dem höchſten Rechte deſſelben, entgegen handeln, wenn es beſchlieſsen wollte, ſich in Anſehung des Kirchenweſens nie zu reformiren. Alſo kann auch keine obrigkeitliche Gewalt, die ſtets nur das über das Volk beſchlieſsen ſoll, was daſſelbe ſelbſt über ſich beſchlieſsen würde, wenn es hierin nach Grundſätzen des Rechts und der Pflicht handelte, über das Volk beſchlieſsen, daſs das Volk nie zu beſſern Einſichten in ſeinem Glauben, und folglich zu einer hiernach verbeſſerten innern Einrichtung der Kirche gelangen ſolle. (K. 189. f.).

5. Was aber die Koſten der Erhaltung des Kirchenweſens betrifft, ſo können dieſe nicht dem Staat, ſondern müſſen dem Theil des Volks, der ſich zu einem oder dem andern Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Laſten kommen. Denn da der Staat kein Recht hat, ſich in das Innere der Kirche zu miſchen, ſo hat er auch nicht die Pflicht, die Koſten zur Erhaltung der Kirche zu tragen. Der Staat hat keine Religion, und bekennt ſich zu keinem Glauben, ſondern nur das Volk,

Digitized by

nicht als Staatsbürger, ſondern als diejenigen, die einen gewiſſen Glauben haben; folglich geht die Unterhaltung der verſchiedenen Kirchen, oder Religionsgeſellſchaften im Staat, demſelben nichts weiter an, als daſs er nicht leidet, daſs daraus Unruhen für den Staat entſpringen, und daſs Staatsbürger äuſserlich ſich von aller Kirchengemeinſchaft losſagen, und in Anſehung der Moralität und Religion im Heidenthum oder im Zuſtande der Wilden leben (R. 190).

Klar,

clara, claire, iſt eine Vorſtellung, in der das Bewuſstſeyn zum Bewuſstſeyn des Unterſchiedes derſelben von andern zureicht (C. 415 *), z. B., wenn ich in der Ferne einen Menſchen von einem Baum unterſcheiden kann, ſo iſt meine Vorſtellung von beiden darum noch nicht klar. Denn ich ſchlieſse vielleicht nur, daſs das eine Ding ein Menſch, das andere ein Baum iſt. Nur dann, wenn ich mir bewuſst bin, daſs ich ſeinen Kopf, ſeinen Rumpf, ſeine Aerme und Beine ſehe, iſt meine Vorſtellung von dem Menſchen klar (A. 16.). In der Logik (L. 41), ſagt Kant noch: bin ich mir der Vorſtellung bewuſst, ſo iſt ſie klar. Aber das iſt falſch, ſ. Klarheit.

Klarheit,

cognitio clara, connoiſſance claire. Das Bewuſstſeyn ſeiner Vorſtellung, welches zum Bewuſstſeyn des Unterſchiedes derſelben von andern zureicht. Dies iſt die richtige Erklärung der Klarheit der Erkenntniſs. Kants Erklärung derſelben in der Anthropologie und Logik (L. 41) iſt alſo falſch, und nach einer Vorſtellung, die er ſonſt

Digitized by Google

von der Klarheit hatte. Kant ſelbſt verwirft dieſe Vorſtellung in der Critik. Die Erklärung in der Anthropologie heifst: Klarheit iſt das Bewuſstſeyn ſeiner Vorſtellungen, welches zur Unterſcheidung eines Gegenſtandes von andern zureicht (A. 20). Klarheit iſt aber nicht, wie die Logiker ſagen, das Bewuſstſeyn einer Vorſtellung; denn ein gewiſſer Grad des Bewuſstſeyns muſs ſelbſt in manchen dunkeln Vorſtellungen anzutreffen ſeyn (gegen Kuntzens Behauptung, Logik. §. 89.). Wir würden nehmlich in der Verbindung dunkeler Vorſtellungen gar keinen Unterſchied machen, wenn gar kein Bewuſstſeyn damit verbunden wäre, und doch vermögen wir dieſes bei den Merkmalen mancher Begriffe, z. B. der gemeine Verſtand unterſcheidet Recht und Billigkeit richtig von einander, und kann doch den Unterſchied zwiſchen beiden Begriffen nicht angeben, zum Beweiſe, daſs er nicht klare, ſondern dunkele Begriffe von Recht und Billigkeit hat. Der Grad des Bewuſstſeyns, der mit dieſen Begriffen verknüpft iſt, reicht aber nicht zur Erinnerung der Merkmale zu, wodurch der gemeine Verſtand dieſe Begriffe von einander unterſcheidet (C. 414. * f.).

2. Reicht alſo das Bewuſstſeyn zur Unterſcheidung zweier Vorſtellungen von einander zu, aber nicht zum Bewuſstſeyn des Unterſchiedes zwiſchen beiden Vorſtellungen, ſo müſſen die Vorſtellungen noch dunkel, und nicht klar, genannt werden; z. B. der Tonkünſtler hat im Phantaſiren nur dunkele Vorſtellungen von den vielen Noten, die er zugleich greift, ob er ſie wohl unterſcheidet, indem er ſie nicht verwechſelt und fehl greift (C. 415. *). Die Klarheit iſt eine Vollkommenheit unſerer Vorſtellungen, welche wir auch das Licht derſelben nennen. Sie iſt aber entweder aeſthetiſch oder logiſch. Die aeſthetiſche Klarheit iſt die Klarheit in der Anſchauung; die logiſche

Digitized by

Klarheit iſt die Klarheit in den Begriffen. Nur von der letztern wird in der Logik gehandelt; die erſtere gehört in eine empiriſche Aeſthetik, die uns noch fehlt, ſ. Aeſthetik, 15. Von der Deutlichkeit unterſcheidet ſich die Klarheit dadurch, daſs dieſe bloſs ein Bewuſstſeyn iſt, die zum Bewuſstſeyn des Unterſchiedes zureicht, jene aber ein Bewuſstſeyn, in der nicht bloſs Bewuſstſeyn, ſondern auch Klarheit des Unterſchiedes iſt, ſo daſs auch die Zuſammenſetzung in den Vorſtellungen klar iſt, oder man noch Bewuſstſeyn des Unterſchiedes in den Unterſchieden hat (A. 20), ſ. Deutlichkeit.

Klebrigkeit,

viſcoſitas, tenacité. Die Beſchaffenheit der Materie, daſs ſie in minderm Grade ſtarr iſt. Ein Cörper alſo, deſſen Theile durch eine kleine Kraft an einander verſchoben werden können, iſt klebrig (N. 89).

Klugheit,

prudentia, prudence. Die Geſchicklichkeit, alle Zwecke, die uns von unſern Neigungen aufgegeben ſind, in den einigen, die Glückſeligkeit, zu vereinigen, und alle Mittel, die dazu zuſammenſtimmen, anzuwenden, um dazu zu gelangen. Die Anweiſung dazu iſt die Lehre der Klugheit. Was unſerer freien Willkühr dieſe Zwecke aufgiebt, iſt die pſychologiſche Beſchaffenheit des Menſchen, das iſt, die Beſchaffenheiten deſſelben, die bloſs aus der Erfahrung erkannt werden können, nehmlich ſeine Naturtriebe, z. B. der Erhaltungstrieb, der Gefälligkeitstrieb, der Geſchlechtstrieb u. ſ. w. Die Bedingungen, unter

Digitized by Google

welchen alſo die freie Willkühr hiernach ausgeübt wird, ſind empiriſch. Die Vernunft kann dabei keinen andern als regulativen Gebrauch machen, das heiſst, ſie gebietet hier nicht, wie dieſe Triebe befriedigt werden ſollen, denn es iſt hier die Rede nicht von der Beſtimmung der freien Willkühr durch Geſetze der Vernunft *a priori*, ſondern durch Naturtriebe bei einem Weſen, das Vernunft hat. Die Vernunft dient hier nur, die empiriſchen Geſetze, die Forderungen der Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe, die aus den Naturtrieben entſpringen, unter eine Einheit zu bringen. Die Regeln nun, was wir zu thun haben, um die Zwecke zu erreichen, die uns von unſern Sinnen empfohlen werden, z. B. uns ſelbſt und unſre Art zu erhalten, und dies auf unſere eigene Glückſeligkeit zu beziehen, heiſsen pragmatiſche Geſetze des freien Verhaltens, ſie heiſsen auch Imperativen der Klugheit, (ſ. Geſchicklichkeit, 6. 9. und Gebot, 3.), Klugheitsregeln, Vorſchriften der Klugheit, oder Maximen der Selbſtliebe. Sie unterſcheiden ſich von den reinen, von aller Erfahrung unabhängigen, praktiſchen Geſetzen *a priori*, welche praktiſche Geſetze des freien Verhaltens, auch Imperativen der Sittlichkeit, Geſetze der Sittlichkeit, oder Moralgeſetze heiſsen, dadurch, daſs jene nur Rathſchläge geben, dieſe aber gebieten; daſs jene nur hypothetiſch, d. i. unter der Vorausſetzung, daſs wenn wir unſre Bedürfniſſe befriedigen wollen, und dieſes zu unſerer Glückſeligkeit tauglich finden, Vorſchriften geben, wie wir es zu machen haben, oder die Handlung wird nicht ſchlechthin, ſondern nur als Mittel zu einer andern Abſicht geboten, dieſe aber kategoriſch, d. i. ohne alle Bedingung gebieten, wir mögen den Gegenſtand des Gebots zum Zweck haben oder nicht, (C. 828. P. 64.).

2. Die Klugheitslehre oder Politik als eine

Theorie der Maximen, zu ſeinen auf Vortheil berechneten Abſichten die tauglichſten Mittel zu wählen (Z. 72), giebt alſo zweierlei Regeln:

a. Regeln, welche beſtimmen, was zur Glückſeligkeit dient, und wie die ſinnlichen Zwecke zu dieſer Vernunftidee zu vereinigen ſind;

b. Regeln, welche beſtimmen, was für Mittel anzuwenden, wie ſie zu vereinigen und zu gebrauchen ſind, um jene Zwecke zu erlangen und zu erhalten.

3. Das Wort Klugheit wird eigentlich in zweifachem Sinne genommen; im erſten kann das, was es bedeutet, den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die Weltklugheit iſt die Geſchicklichkeit eines Menſchen, auf andere Einfluſs zu haben, um ſie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen. Die Privatklugheit, oder die Klugheit im engſten Verſtande, iſt die Geſchicklichkeit in der Wahl der Mittel zu ſeinem eigenen gröſsten Wohlſeyn, oder die Einſicht, alle ſeine Abſichten zu ſeinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Dieſe Klugheit iſt eigentlich diejenige, worauf ſelbſt der Werth der Weltklugheit beruhet, und wer weltklug iſt, nicht aber privatklug, von dem könnte man beſſer ſagen: er iſt geſcheut und verſchlagen, im Ganzen aber doch unklug (G. 42. *).

4. In der Anthropologie (A. 127) ſagt Kant: Wer Urtheilskraft in Geſchäften zeigt, iſt geſcheut; hat er dabei zugleich Witz, ſo heiſst er klug. In Geſchäften, heiſst aber, im Umgang mit Menſchen. Hat nun Jemand zugleich Witz (das Vermögen, zum Beſondern das Allgemeine

Digitized by Google

auszudenken), ſo findet er in ſeinem Umgange mit Menſchen immer etwas zu ſeinem Vortheil zu benutzen, und findet ſo in allen ſeinen Geſchäften dieſe Identität, welches dann macht, daſs man ihn klug nennt. Wenn man Jemanden auf ſeine Schwänke erwiedert: ihr ſeid nicht klug, ſo iſt das ein etwas platter Ausdruck für, ihr ſcherzt, oder ihr ſeid nicht geſcheut. Ein geſcheuter Menſch, ſagt K. (A. 138 *), iſt ein richtig und praktiſch, aber kunſtlos urtheilender Menſch. Wer nehmlich nur in der Urtheilskraft von der Natur nicht verwahrloſet iſt, der wird ſeine Urtheilskraft auch in Geſchäften zeigen. Die Natur kann alſo allein einen Menſchen geſcheut machen. Erfahrung aber kann ihn klug, d. i. zum künſtlichen Verſtandesgebrauch geſchickt machen. Geſcheut zu ſeyn, dazu gehört nehmlich nur gemeiner und geſunder Verſtand, aber alles richtig auf ſeinen Vortheil beziehen zu können, dazu gehört ſchon Witz und Scharfſinn, die ohne viel Erfahrung von den Dingen des Lebens nicht möglich ſind. Doch möchte wohl zu einem höhern Grade von Weltklugheit ſo viel künſtlicher Verſtandesgebrauch nöthig ſeyn, als zur Privatklugheit. Man ſieht hieraus, daſs K. in der Anthropologie das Wort Klugheit eigentlich in einer theoretiſchen Bedeutung, nehmlich für künſtlichen Verſtandesgebrauch, nimmt, in ſeinen kritiſchen Schriften aber in praktiſcher Bedeutung, für pragmatiſchen Verſtandesgebrauch. Und ſo heiſst geſcheut ſeyn auch, im theoretiſchen Sinn, der kunſtloſe Verſtandesgebrauch, und im praktiſchen Sinn, der weltkluge Verſtandesgebrauch, der aber doch die Verſchlagenheit, d. i. die Kunſt Andere zu betrügen, nicht ausſchlieſst, und in ſo fern dieſe Weltklugheit oft gefunden wird zwar ganz, als Verſtandesgebrauch aber doch nicht, gemein iſt.

Digitized by Google

5. Was wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemal in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, wenn dieser Vortheil auf das ganze Daseyn erstreckt, d. i. auf Glückseligkeit bezogen werden soll. Es erfordert also viel Klugheit dies einzusehen, wenn die praktischen darauf gestimmten Regeln, durch geschickte Ausnahmen, auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens angepasst werden sollen (P. 64). Welch ein Unterschied aber ist in der Beurtheilung unserer Handlungen, wenn wir sie blos nach der Klugheit, und wenn wir sie nach der Sittlichkeit würdigen; wie man sich, nach der Uebertretung der erstern, blos über seine Unklugheit ärgert, nach Uebertretung der letztern, seiner Unsittlichkeit wegen, sich selbst verachtet; und wie sehr sich folglich Handlungen aus Klugheit von Handlungen um des sittlichen Gesetzes willen unterscheiden, findet man im Art. Exposition, 30.

6. Die Politik (Klugheitslehre) sagt:

Seid klug wie die Schlangen;

die Moral (Sittenlehre) setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu:

und ohne Falsch wie die Tauben.

Wenn beides nicht in Einem Gebote zusammen bestehen kann, so giebt es einen Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch beides durchaus vereinigt seyn, so ist es absurd, dass eine Mishelligkeit zwischen der Moral und Politik statt finden soll. Dann ist also die Frage, wie dieser Streit auszugleichen sei, nichtig, und lässt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, enthält eine Theorie, der die Praxis, leider! sehr häufig

Digitized by Google

widerſpricht. Denn unter der Ehrlichkeit leidet unſer Vortheil oft ſehr. Der Satz aber:

Ehrlichkeit iſt beſſer denn alle Politik,

iſt über allen Einwurf unendlich erhaben, und die Ehrlichkeit iſt durchaus die unumgängliche Bedingung aller Politik (Z. 72. f.). Daſs die Klugheit übrigens eine Art der Geſchicklichkeit ſei, findet man im Art. Geſchicklichkeit.

7. Die Klugheit iſt die Vernunft, welche die natürlichen Neigungen bezähmt, damit ſie ſich unter einander nicht ſelbſt aufreiben, ſondern zur Zuſammenſtimmung in einem Ganzen, Glückſeligkeit genannt, gebraucht werden können. Da nun die Moralität auch die Vernunft iſt, welche die natürlichen Neigungen bezähmt, ſo können beide leicht mit einander verwechſelt werden. Aber ſie unterſcheiden ſich beide ſehr durch den Zweck von einander, welchen ſie bei der Bezähmung der natürlichen Neigungen haben. Der Zweck der Klugheit iſt, daſs ſich die natürlichen Neigungen nicht einander ſelbſt aufreiben, ſondern zur Bewirkung der Glückſeligkeit zuſammen ſtimmen; der Zweck der Moralität aber iſt ſie ſelbſt, denn ſie iſt nicht ein Mittel wozu, ſie bezähmt die Neigungen bloſs darum, weil ſie nur nach Maximen befriedigt werden ſollen, die als allgemeine Geſetze gewollt werden können, und weil es nicht wozu, ſondern an ſich gut iſt, die Neigungen der Pflicht unterzuordnen. Die Klugheit hat alſo eine ſolche Befriedigung der Neigung zum Zweck, die nicht hindert, daſs die Neigungen, der gröſstmöglichen Anzahl nach, auf das genugthuendeſte und dauerhafteſte befriedigt werden können. Die Moralität hat nicht die Befriedigung der Neigungen zum Zweck, ſondern erlaubt

ſie nur, doch unter der Bedingung, daſs die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Handlung um des Geſetzes willen ſtets jener Befriedigung vorgehe, wenn beide mit einander im Widerſtreit ſind (R. 70.).

Klüglich,

prudenter, prudemment. Ein Adverbium, welches ſo viel heiſst, als mit Klugheit. So kann man fragen: iſt es klüglich, ein falſches Verſprechen zu thun? welches von der Frage nach der Pflichtmäſsigkeit dieſer Handlung ſehr verſchieden iſt. Die Antwort würde ſeyn, es kann für jetzt klüglich gehandelt ſeyn, auf dieſe Art zu lügen, aber da die Folgen davon für den Lügner nicht voraus zu ſehen ſind, ſo iſt es doch klüglicher, auch um des Vortheils willen, nach einer allgemeinen Maxime, d. i. einer ſolchen, die für Jedermann Gültigkeit hat, zu handeln, bei der man zu aller Zeit ſicher geht, weil der, welcher darnach handelt, doch von Andern ſo angeſehen werden ſollte, als verdiene er es nicht, für die Handlungen, denen dieſe Maxime zum Grunde liegt, wenigſtens durch ſie zu leiden. Und ſo iſt es klüglicher, nichts zu verſprechen, als in der Abſicht, es auch zu halten (G. 18.).

2. Allein ſo geſtellt, iſt dieſe Handlungsregel nur eine Maxime der Klugheit, ſ. Klugheit. Sollte ſie eine Maxime der Moralität ſeyn, d. i. ein Sittengeſetz, oder ein Princip der Pflicht, ſo müſste ich nicht meinen Vortheil, ſondern den Zweck, nach allgemeinen Maximen, d. i. nach Sittengeſetzen zu handeln, dabei zur Abſicht haben. Denn die Maxime, ein Verſprechen zu thun, in der Abſicht, es nicht zu halten, kann nicht allgemeine Maxime ſeyn, weil es bei der Allgemeinheit derſelben kein Verſprechen geben

Digitized by Google

könnte, indem Niemand ihm glauben würde. Und ſo ſehen wir, daſs es manchmal ſehr vortheilhaft ſeyn kann, von jener Maxime abzuweichen, wiewohl es freilich ſicherer iſt, bei ihr zu bleiben, aber daſs es ſtets Pflicht iſt, nach derſelben zu handeln (G. 19. M. II, 32.).

Klümpchen,

ſ. 2. Atomus und Atomiſtik.

Knauſerei.

Knickerei, ſchimpfliche Kargheit, Peinlichkeit im Verthun, *léſine, ladrerie, meſquinerie.* Der karge Geitz, wenn er ſchimpflich iſt. Der Geitz iſt das Laſter, welches das Princip hat, nur zu beſitzen, aber nicht zu gebrauchen. Der karge Geitz iſt der, welcher das Princip hat, nur das zu erhalten, was man beſitzt, aber es nicht zu gebrauchen. Dieſer karge Geitz iſt endlich ſchimpflich, wenn das Princip zu erhalten den Gebrauch ſelbſt dann ausſchlieſst, wenn es ſchimpflich iſt, nicht zu gebrauchen. Man kann aber von dem Nichtgebrauch deſſen, was man beſitzt, nur dann Schimpf haben, wenn man ſeine Pflichten gegen andere vernachläſſigt. Sind dieſe Pflichten Rechtspflichten, ſo kann man zur Erfüllung derſelben gezwungen werden, und da findet alſo keine Knauſerei ſtatt. Folglich kann die Knauſerei bloſs Vernachläſſigung der Liebespflichten gegen Andere ſeyn, in der Abſicht, das zu erhalten, was man beſitzt, (F. 88.).

Knickerei,

ſ. Knauſerei.

Digitized

Können,

posse, pouvoir. Das Zeitwort für die Kategorie der Möglichkeit, s. Möglichkeit. So heifst: ich kann denken, es ist mir möglich zu denken. Das Können wird in Seyn verwandelt, wenn man die Möglichkeit an einem wirklichen Fall beweisen kann (P. 187).

Körper,

s. Cörper.

Körperlehre,

Physik, *Physica, Physique.* Die Naturlehre der ausgedehnten Natur. Die Naturlehre ist die Lehre von allen Dingen, in so fern sie Gegenstände unserer Sinne sind, mithin auch in der Erfahrung seyn können. Der eine Haupttheil dieser bestimmten Naturdinge sind die Gegenstände äusserer Sinne, d. i. diejenigen, welche wir sehen, hören, fühlen, riechen und schmecken können. Diese Gegenstände sind alle im Raum und folglich ausgedehnt, und heifsen Körper, und die Beschaffenheit dieser Körper ist der Gegenstand des Zweigs der Naturlehre, welcher die Körperlehre heifst (N. IV. IX.). Die Körperlehre kann nun entweder eine reine oder angewandte seyn: jene ist die Naturlehre von den *a priori* zu erkennenden Beschaffenheiten der Körper; diese handelt von den in der Natur wirklich vorhandenen Körpern. Die erstere ist nur vermittelst der Mathematik möglich, weil die Möglichkeit der Körper auf einer Anschauung *a priori* beruhet, die dem Begriffe correspondiret (s. Anschauung), Vernunfterkenntnifs durch Anschauung ist aber Mathematik (N. IX. X.).

Digitized by Google

2. Die Körperlehre kann auch allein durch Anwendung der Mathematik auf dieſelbe Naturwiſſenſchaft werden. Denn Wiſſenſchaft iſt eine ſyſtematiſche Erkenntniſs aus Principien. Dies iſt aber nur möglich, wenn die Erkenntniſs *a priori* iſt, denn dieſe allein giebt Principien. Da nun die Möglichkeit der Erkenntniſs *a priori* in der Körperlehre auf Anſchauung beruht, ſo kann ſie nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann (N. IX.). Damit aber dieſe Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich werde, ſo müſſen Principien der Conſtruction der Begriffe vorangeſchickt werden, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören. Es muſs folglich der Körperlehre eine vollſtändige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden, welches ein Geſchäft der Philoſophie iſt, die aus bloſsen Begriffen erkennt. Die Philoſophie bedient ſich aber hierzu keiner beſondern Erfahrungen, ſondern nur deſſen, was ſie im abgeſonderten (durch Abſtraction gedachten), ob zwar an ſich empiriſchen (aus der Erfahrung hergenommenen) Begriffe einer Materie ſelbſt antrifft. Sie bezieht aber dieſen Begriff auf die reinen Anſchauungen im Raume und in der Zeit, nach den dem Begriffe der Natur weſentlich anhängenden Geſetzen; und dieſs giebt eine wirkliche Metaphyſik der körperlichen Natur oder metaphyſiſche Körperlehre. Dieſe Wiſſenſchaft iſt alſo ein Zweig der geſammten Metaphyſik. Der eine Hauptzweig der Metaphyſik iſt nehmlich die rationale Phyſiologie der Natur. Dieſe Wiſſenſchaft betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebner Gegenſtände. Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer ſolchen rationalen Naturbetrachtung phyſiſch oder immanent iſt, ſo entſteht eine ſolche Naturerkenntniſs *a priori*, die in der Erfahrung (*in concreto*) kann angewandt werden. Dieſe immanente Phyſiologie be-

trachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so, wie sie uns gegeben ist, aber nur nach Bedingungen *a priori*, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann. Die eine der beiden Arten von Gegenständen der Natur, die es nur giebt, sind nun die der äussern Sinne. Der Inbegriff dieser Gegenstände ist die körperliche Natur. Die Metaphysik der körperlichen Natur heisst Physik oder Körperlehre, aber weil sie nur die Principien ihrer Erkenntniss *a priori* enthalten soll, rationale Physik (*physica rationalis*) oder Körperlehre der reinen Vernunft. Die reine Physik, die mehr Mathematik, als Philosophie der Natur ist, ist also von dieser, welche mehr Philosophie als Mathematik ist, noch unterschieden, und heisst allgemeine Physik (*physica generalis*). Denn die Metaphysik der Natur sondert sich gänzlich von der Mathematik der Natur ab, hat auch bei weitem nicht so viel erweiternde Einsichten anzubieten, als diese, ist aber doch sehr wichtig in Ansehung der Critik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verstandeserkenntnisses überhaupt. In Ermangelung einer solchen Metaphysik der Natur haben selbst Mathematiker die Naturlehre mit Hypothesen beläftigt. Kant hat eine solche Metaphysik der Natur herausgegeben, unter dem Titel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga, 1786. (C. 875. N. XII.).

Kosmologie,

rationale Kosmologie, transscendentale Welterkenntniss. *Cosmologia, Cosmologie.* Die Wissenschaft, deren Gegenstand der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) ist (C. 391.). Diese Wissenschaft ist, als solche, die etwas lehrt, eine Scheinwissenschaft; als solche

Digitized by Google

aber, die den Inbegriff der Scheinkenntniſſe aufſtellt, welche aus der Vernunft entſpringen, wenn wir die Vorſtellung von einem abſoluten Ganzen aller Erſcheinungen für einen Verſtandesbegriff halten, dem ein wirklicher Gegenſtand in der Erfahrung, die Welt, correſpondirt, eine ächte Wiſſenſchaft. Sie iſt dann ein Zweig der Metaphyſik. Der eine Hauptzweig der Metaphyſik iſt nehmlich die rationale Phyſiologie der Natur. Dieſe Wiſſenſchaft betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenſtände (ſie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anſchauung gegeben ſeyn). Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer ſolchen rationalen Naturbetrachtung hyperphyſiſch oder transſcendent iſt, ſo entſteht eine vermeintliche Erkenntniſs des Inbegriffs aller Erſcheinungen als eines exiſtirenden abſoluten Ganzen. Dieſe rationale Naturbetrachtung geht nehmlich auf diejenige Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung, welche alle Erfahrung überſteigt, nehmlich zu einem abſoluten Ganzen, auſserhalb deſſen Gränzen es weiter keine Naturgegenſtände mehr giebt. Dieſe transſcendente Phyſiologie betrachtet aber nur die innere Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung zu einem ſolchen abſoluten Ganzen, nicht die Abhängigkeit der Welt von einem Weſen auſser derſelben, und iſt daher eine Phyſiologie der geſammten Natur, d. i. eine transſcendentale Welterkenntniſs (C. 874), ſ. Encyclopädie, 12. f.

2. Wolf hat eine Kosmologie geſchrieben (*Cosmologia generalis, methodo ſcientifica pertractata, qua ad ſolidam, inprimis Dei atque Naturae cognitionem via ſternitur: Edit. nova. Frcſt. et Lipſ.* 1737. 4.). Er hat aber in dieſer Kosmologie viel von dem, was zur metaphyſiſchen Körperlehre gehört, z. B. die Abhandlungen von dem Begriff der Körper. Der Name einer

Digitized by Google

transſcendentalen Kosmologie rührt von Wolf her.

Kosmologiſch,

coſmologicus, *cosmologique*. So heiſst alles, was zur Welt, als ſolcher, gehört, ſ. Welt. Kosmologiſcher Beweis für das Daſeyn Gottes, ſ. Beweis, 3 und Gott, 35. ff. Kosmologiſche Ideen, Weltbegriffe, ſind Vernunftbegriffe, welche in der Kosmologie vorkommen, und die Welt als ein abſolutes Ganzes vorſtellen, ſ. Vernunftbegriff.

Kosmotheologie,

ſ. Cosmotheologie.

Kraft,

vis, *force*. Ein allgemeiner Name alles deſſen, was ein Grund iſt, auf dem die Hervorbringung einer Beſtimmung beruht. Solche allgemeine Namen bezeichnen aber öfters reine Verſtandesbegriffe, und ein ſolcher, aber abgeleiteter Begriff (nicht urſprünglicher, Kategorie, oder Stammbegriff) des reinen Verſtandes, oder eine Prädicabilie, nehmlich die der Kategorie Urſache, iſt auch der Begriff der Kraft. Er wird aber hier mit Abſtraction von ſeinem Schema erklärt, und ſo bekommen wir nur den logiſchen Begriff deſſelben. Der Begriff der Kraft entſpringt nehmlich aus dem reinen Verſtande, wenn wir uns eine Subſtanz denken, welche als Urſache Wirkungen hervorbringt. Dieſe ganze Verknüpfung von Begriffen ſowohl, als auch die Begriffe ſelbſt, geſchieht durch die Kategorie der

Digitized by Google

Cauſalität, und die Begriffe ſelbſt ſind Kategorien. Es iſt alſo kein Uract des reinen Verſtandes nöthig (wie zu den Kategorien), um den Begriff der Kraft zu denken. Wenn wir aber eine Urſache ohne den Zeitbegriff denken, ſo iſt ſie bloſs der logiſche Begriff eines Grundes, und denken wir uns Wirkungen ohne den Zeitbegriff, ſo denken wir uns bloſs den logiſchen Begriff der Folgen aus einem Grunde, und zwar als Beſtimmungen oder Prädicate irgend eines Subjects (logiſche Wirkungen, welche ſtets logiſche Accidenzen ſind), die ihren Grund in ihrem oder einem andern Subject (Subſtanz ohne Zeitbegriff, oder logiſchen Subſtanz) haben. Folglich iſt das, was den Grund der Beſtimmungen enthält, das Subject, und realiter, nicht bloſs logiſch, gedacht, die Subſtanz. Die Subſtanz enthält den Grund der Accidenzen (E. 73. *).

2. Der Begriff der Kraft kann alſo auch durch den Namen der metaphyſiſchen Kategorien erklärt werden, und hiernach iſt Kraft: die Cauſalität einer Subſtanz. Alle Wirkungen, die ſich hervorthun, müſſen einen Grund haben, eine Urſache, die ſie hervorbringt; nun ſind dieſe Wirkungen nichts anders als Beſtimmungen eines Dinges, die demſelben als Accidenzen inhäriren; folglich iſt der Grund dieſer Accidenzen zuletzt immer in dem zu ſuchen, was nicht Accidenz iſt, d. h. in der Subſtanz (C. 676).

3. Die Cauſalität führt auf den Begriff der Handlung. Handlung bedeutet nehmlich das Verhältniſs des Subjects der Cauſalität zur Wirkung, ſ. Handlung. Die Handlung aber führt auf den Begriff der Kraft; denn dieſer iſt der Begriff von dem Verhältniſs des Subjects der Cauſalität oder der Subſtanz zu dem Accidenz, in ſo fern ſie den Grund derſelben enthält (E. 73. *)). Die Kraft iſt alſo

der in dem Subject der Cauſalität; der Subſtanz, liegende Grund der Möglichkeit ſeines Verhältniſſes zur Wirkung oder der Handlung (C. 249. M. I, 293.).

4. Man muſs daher nicht ſagen: das Ding (die Subſtanz) iſt eine Kraft, ſondern die Subſtanz hat eine Kraft. Denn der Satz: die Subſtanz iſt eine Kraft, iſt ein allen ontologiſchen Begriffen widerſtreitender und in ſeinen Folgen der Metaphyſik ſehr nachtheiliger Satz. Denn durch ihn geht der Begriff der Subſtanz im Grunde ganz verloren, nehmlich der des Subjects der Inhärenz, ſtatt deſſen alsdann der des Subjects der Dependenz geſetzt, und ſo die Subſtanz mit der Urſache und die Inhärenz mit der Dependenz verwechſelt wird. So wollte es eben Spinoza haben, welcher die allgemeine Abhängigkeit (Dependenz) aller Dinge in der Welt von einem Urweſen, als ihrer gemeinſchaftlichen Urſache, für einerlei hielt mit einer ſolchen Anhängigkeit (Inhärenz) aller Dinge in der Welt an einem Urweſen, daſs ſie nicht von demſelben getrennt und für ſich exiſtiren können. Er machte alſo jene allgemein wirkende Kraft ſelbſt zur Subſtanz und verwandelte die Dependenz in Inhärenz. Eine Subſtanz hat wohl ein Verhältniſs zu ihren Accidenzen als Subject, allein es iſt doch eigentlich kein ſolches Verhältniſs, wie etwa das der Urſache zu ihrer Wirkung, ſ. Accidenz, 7. Am wenigſten aber ſind beide Verhältniſſe einerlei. Die Kraft iſt nehmlich nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält; denn das iſt die Subſtanz, und die Wirklichkeit der Accidenzen in ihrer Subſtanz heiſst die Inhärenz. Die Kraft iſt das Verhältniſs der Subſtanz zu Accidenzen, daſs ſie den Grund der Möglichkeit derſelben enthält; und die Wirklichkeit der Accidenzen, nicht in der Subſtanz, ſondern durch die Subſtanz, vermittelſt ihrer Kraft, heiſst die De-

Digitized by Google

pendenz. Eigentlich ist also die Inhärenz kein Verhältniss, sondern nur das, was ein Verhältniss der Substanz zu Accidenzen möglich macht (N. 73.*)).

5. Verknüpft man mit dem Verhältniss des Subjects zu einem Prädicat, in so fern das Subject den Grund der Wirklichkeit dieses Prädicats enthält, die Vorstellung der Zeit, so dass der Grund im Subject eher ist, als die Bestimmung, die seine Folge ist, so erhält man den Begriff der Kraft so, wie er zur Erkenntniss der Naturgegenstände tauglich ist. Hiernach kann man die Kraft auch durch physische Ursache erklären. Physisch ist nehmlich das, was zur körperlichen Natur, oder zu den Gegenständen der äussern Sinne gehört. Wir nennen also eine solche Ursache, welche Accidenzen (reale Bestimmungen) in der Körperwelt hervorbringt, eine physische Ursache. So liegt in dem Feuer (einer Substanz) die physische Ursache, durch welche das Holz in Kohlen verwandelt wird, und wir sagen darum, das Feuer hat die Kraft, das Holz zu verbrennen, oder in Kohlen, Rauch und Asche zu verwandeln. Die Sonne hat die Kraft zu erwärmen, heisst, in ihr (als einer Substanz) liegt eine physische Ursache, Wärme hervorzubringen, d. i. Wärmestoff für das Gefühl frei zu machen oder zu entbinden. So sagen wir, dass unsere Hand Kraft anwende, um Cörper zu bewegen; wir schreiben dem auf einen andern stossenden Cörper eine Kraft zu, und nennen die physische Ursache der Schwere, oder das, was die Cörper fallen macht, die physische Ursache der Cohäsion, oder das, was der Trennung der Theile widersteht, u. s. w. eine Kraft, die nicht eine Substanz ist, sondern sich in irgend einer Substanz, als ein Accidenz derselben, befinden muss (N. 14.).

6. Da wir uns durch die reinen Verstandesbegriffe keine Erkenntniss von Gegenständen ver-

Digitized by Google

ſchaffen können, wofern wir ihnen nicht eine ſinnliche Anſchauung zum Grunde legen: ſo hilft es auch nicht zur Erkenntniſs des Grundes einer Wirkung, daſs wir uns bloſs eine Kraft denken, welche dieſe Wirkung hervorgebracht hat; denn damit denken wir uns weiter nichts, als daſs die Wirkung einen Grund habe, aber wir wiſſen darum noch nicht, welches dieſer Grund ſei. Wir müſſen alſo eine ſinnliche Anſchauung haben, wenn wir nicht den bloſsen leeren Begriff der Kraft denken, ſondern durch dieſen Begriff etwas erkennen wollen. Wir erkennen alſo, daſs ein Ding eine Kraft hat, wenn wir etwas an ihm anſchauen, das wir als den Grund entweder ſeiner eigenen, oder anderer Dinge, Zuſtände, d. i. der Veränderungen, die mit ihm oder mit andern Dingen vorgehen, denken können (E. 73.).

Folgende Begriffe von den beſondern Beſtimmungen der Kräfte will ich hier in alphabetiſcher Ordnung beifügen.

7. Anziehende Kraft, Anziehungskraft, ſ. Anziehungskraft und Attraction.

8. Ausdehnende Kraft, Ausdehnungskraft, ſ. Elaſticität.

9. Bewegende Kraft, *vis motrix*, *force motrice*. So nennt man die Urſache einer Bewegung (N. 33.). Ein Cörper hat eine bewegende Kraft, heiſst alſo, er enthält die Urſache der Bewegungen, die er, wie man ſieht, hervorbringt. Wenn ein Cörper drückt, ſo wirkt ebenfalls ſeine bewegende Kraft, die gewirkte Bewegung kann aber unendlich klein ſeyn, ſo daſs man ſie nicht wahrnehmen kann, z. B. wenn der drückende Cörper auf einem Tiſche ſteht. Die bewegende Kraft iſt entweder eine dynamiſche,

Digitized by Google

d. i. eine ſolche, die der Materie weſentlich iſt, und wodurch ſie den Raum, den ſie einnimmt, erfüllt; oder eine mechaniſche, d. i. eine ſolche, die der Materie zufällig zukömmt, und die ſie dadurch hat, daſs ſie ſelbſt in Bewegung iſt.

a. Dynamiſche bewegende Kraft. Daſs die Materie der Cörper den Raum, nicht durch ihr bloſses Daſeyn, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft, erfüllt, findet man erläutert und bewieſen im Art. Bewegung, VII.

b. K. behauptete zwar ehemals (S. I, 19.), daſs, wenn man dem Cörper eine weſentliche bewegende Kraft beilege, damit man eine Antwort auf die Frage von der Urſache der Bewegung fertig habe, ſo übe man gewiſſermaſsen den Kunſtgriff aus, deſſen ſich die Scholaſtiker bedienten, wenn ſie in der Unterſuchung der Gründe der Wärme, oder der Kälte, zu einer erwärmenden Kraft (*vis calorifica*) oder erkältenden Kraft (*vis frigifaciens*) ihre Zuflucht nahmen. Allein er legt auch jetzt der Materie nicht bloſs eine bewegende Kraft bei, durch welche ſie den Raum erfülle, ſondern er zeigt die Realität ſeines Begriffs von der bewegenden Kraft der Materie in der Anſchauung an dem Widerſtande, welchen die Materie dem Cörper entgegenſetzt, welcher vermittelſt der Bewegung in den Raum eindringen will, den ſie erfüllt. Da die Materie durch ihren Widerſtand die Bewegung des eindringenden Cörpers vernichtet, ſo muſs ſie eine der Bewegung entgegenwirkende, d. i. eine nach der entgegengeſetzten Richtung wirkende Kraft haben, ſ. Bewegung, VII.

c. K. behauptete (S. I, 20.), man ſollte die Kraft eines Cörpers viel eher eine thätige (*vis activa*), als eine bewegende Kraft nennen. Er meinte nehmlich, man rede nicht richtig, wenn

man die Bewegung zu einer Art Wirkungen mache, und ihr deswegen eine gleichnamige Kraft beilege; wenn man alſo ſage, die Bewegung, das Eindringen in einen Raum oder auch die Beſtrebung in den Raum einzudringen (z. B. einer Kugel, die den Tiſch, worauf ſie liegt, durch ihre Schwere drückt), wirke als eine Kraft, welche daher eine bewegende Kraft heiſse. Die Bewegung ſei nur das äuſsere Phänomen (die Erſcheinung) des Zuſtandes des Cörpers, da er zwar nicht wirke, aber doch bemühet ſei zu wirken, erſt wenn er ſeine Bewegung durch einen Gegenſtand plötzlich verliere, d. i. in dem Augenblick, darin er zur Ruhe gebracht werde, wirke er. Sein Beweis iſt aber nicht richtig. Denn er gründet ſich auf die Leibnitziſche Vorſtellung, daſs die wahre Erkenntniſs in der Erkenntniſs der Dinge an ſich beſtehe, und nicht in der Erkenntniſs ihres Zuſtandes in der Erſcheinung, oder der Phänomene ihres Zuſtandes. Die Bewegung iſt zwar ein äuſseres Phänomen des Zuſtandes des Cörpers, allein der ganze Zuſtand des Cörpers und der Cörper ſelbſt ſind Phänomene, alle Wirkungen ſind Phänomene, und ſo iſt es kein Grund, die Bewegung darum nicht für eine Wirkung zu halten, weil ſie ein Phänomen iſt. Es iſt daher auch falſch, daſs man noch viel weniger von den Cörpern, die im Ruheſtande wirken, ſagen ſolle, daſs ſie eine Beſtrebung haben zu wirken. Wenn ein Cörper in Bewegung iſt, ſo wirkt er allerdings nicht eher, bis er Widerſtand findet. Allein ſo bald er Widerſtand findet, wirkt er ſo lange, bis die ganze Kraft, mit der er wirkt, überwunden iſt, erſt in dieſem Augenblick hört die Bewegung auf. Wenn ein Cörper in Ruhe iſt, ſo wirkt er mit der ganzen Kraft ſeiner Schwere auf den Cörper, der ihn unterſtützt, weil allerdings der unterſtützende Cörper dieſer ganzen Kraft widerſtehet und ſie überwindet; wenn aber nur ein kleines Moment des Widerſtandes fehlte, ſo würde

Digitized by Google

der drückende Cörper mit dieſem Moment in den Raum des widerſtehenden Cörpers eindringen, und mit dieſer Kraft bewegt er ſich alsdann Im Anfangsaugenblick dieſer Bewegung kann ſie alſo wohl die Beſtrebung einzudringen heiſsen. Dieſe Beſtrebung geſchieht aber mit der ganzen Kraft, mit welcher der Cörper drückt, weil, ſobald der Widerſtand aufhört, er auch mit dieſer ganzen Kraft in den Raum eindringt. Ich muſs alſo dem unterſtützenden Cörper nothwendig eine Kraft beilegen, weil er die ganze Kraft des drückenden Cörpers überwindet, und ihn abhält in den Raum einzudringen. Wir ſehen alſo hieraus, daſs alle Materie eine Kraft hat, das Eindringen in den Raum zu verhindern, und wir ſchauen dieſe Kraft in der Erfüllung des Raums durch die Materie an, indem dieſe ſich nicht ohne einen bedeutenden Widerſtand auf einen kleinern Raum einſchranken läſst. Zu einem auf Anſchauung der Raumeserfüllung durch Materie gegründeten Begriff derſelben iſt es alſo durchaus nothwendig, daſs die Materie eine Kraft habe, durch welche ſie dem Eindringen in den Raum, den ſie erfüllt, widerſtehe, und durch welche ſie alſo den Raum erfülle. An dieſer Kraft haben wir alſo ein erſtes Datum, oder das erſte Element, wodurch es möglich wird, uns den Begriff der Materie in der Anſchauung darzuſtellen. Dieſes Datum läſst ſich freilich nicht weiter erklären, denn dieſe Kraft liegt in jedem Element der Materie, aber der Beſchaffenheit unſers Verſtandes nach fragen wir, was iſt nun die Subſtanz, deren Accidenz dieſe Kraft iſt, der dieſe Kraft inhärirt? Da wir aber alle Subſtanzen nur in ihren Accidenzen kennen, ſo ſind wir hier an der Grenze unſers Erkennens. Wenn wir aber auch dieſe Kraft nicht weiter erklären können, ſo iſt ſie darum doch nicht ein Hirngeſpinſt, wie die erdichteten Kräfte der Scholaſtiker, ſondern zeigt ihre Wirklichkeit genugſam in dem Widerſtande (N. 34.).

d. Es laſſen ſich aber nur zwei bewegende Kräfte der Materie denken, nehmlich

α. diejenige, von der wir ſo eben geredet haben. Man kann ſie die Zurückſtoſsungskraft der Materie nennen, durch ſie kann die Materie Urſache ſeyn, andere Materien von ſich zu entfernen;

β. läſst ſich auch eine Anziehungskraft der Materie denken, ſ. Anziehungskraft und Bewegung, VII. (N. 35.).

e. K. beweiſet (N. 36.), daſs die Materie ihre Räume durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft erfüllt. Wir haben nehmlich geſehen, daſs eine Materie ihren Raum nur durch bewegende Kraft erfüllt, und zwar durch eine ſolche, die dem Eindringen anderer Materien, d. i. der Annäherung widerſtehet. Nun iſt dieſe bewegende Kraft eine zurückſtoſsende Kraft; alſo erfüllet die Materie ihren Raum nur durch zurückſtoſsende Kräfte aller ihrer Theile. Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückſtoſsung aller ſeiner Theile iſt eine Ausdehnungskraft; alſo erfüllet die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft. Ueber jede gegebene bewegende Kraft muſs aber eine gröſsere gedacht werden können, denn eine abſolut gröſste iſt unmöglich, weil dieſe in einer endlichen Zeit (weil ſie unendlich groſs iſt) einen unendlichen Raum (in ihren Wirkungen) zurücklegen würde. Es muſs aber auch unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden können, denn die abſolut kleinſte würde die ſeyn, durch deren unendliche Hinzuthuung (Addition) zu ſich ſelbſt eine jede gegebene (endliche) Zeit hindurch (weil ſie unendlich klein iſt) keine endliche Geſchwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet. Alſo muſs

Digitized by Google

unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können. Mithin hat die Ausdehnungskraft, mit der jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der abſolut gröſste oder kleinſte iſt, ſondern über den ins Unendliche ſowohl gröſsere als kleinere können gefunden werden.

f. Das, was eine ausdehnende Kraft ſo einſchränkt, daſs die Materie, in deren Theilen ſie wirkſam iſt, ſich nicht ſo weit ausdehnen kann, als ſie ſich ausdehnen würde, wenn gar kein Hinderniſs da wäre, das ihr entgegen wirkte, iſt eine zuſammendrückende Kraft. Da nun über jede ausdehnende Kraft eine gröſsere bewegende Kraft gefunden werden, und dieſe der erſtern auch entgegen wirken kann, wodurch ſie alsdenn den Raum derſelben verengen würde: ſo muſs auch für jede Materie eine zuſammendrückende Kraft gefunden werden können, die ſie in einen engeren Raum zu treiben vermag. Keine Materie erfüllt alſo ihren Raum durch eine abſolute Kraft (N. 38.).

g. Der bloſs mathematiſche Begriff der Undurchdringlichkeit, d. i. daſs die Materie ſelbſt gar keiner Zuſammendrückung fähig ſei (den Raum durch eine abſolute Kraft erfülle), ſetzt keine bewegende Kraft als urſprünglich der Materie eigen voraus, ſondern nimmt an, daſs die Materie leere Räume in ſich enthält, mithin als Materie allem Eindringen ſchlechterdings und mit abſoluter Nothwendigkeit widerſtehe. Der dynamiſche Begriff der Undurchdringlichkeit hingegen, d. i. derjenige, den K. annimmt, daſs die Materie allerdings einer Zuſammendrückung fähig ſei, aber ihr Widerſtand mit den Graden der Zuſammendrückung proportionirlich wachſe (und ſie alſo den Raum durch eine relative Kraft erfülle), ſetzt eine bewegende Kraft der Materie als ihren phyſiſchen Grund voraus, und bedarf zur Erklärung der ſpecifiſchen

Digitized by Google

Verſchiedenheit der Raumeserfüllung durch Materie keiner leeren Räume. Da aber dieſe bewegende Kraft einen Grad hat, welcher überwältigt, mithin der Raum der Ausdehnung verringert, d. i. in denſelben bis auf ein gewiſſes Maaſs von einer gegebnen zuſammendrückenden Kraft eingedrungen werden kann: ſo muſs die Erfüllung des Raums nur als relative Undurchdringlichheit angeſehen werden (N. 41.).

h. Daſs die Möglichkeit der Materie eine zweite bewegende Kraft, nehmlich eine Anziehungskraft, als die zweite weſentliche Grundkraft, erfordert, findet man, nebſt dem Beweiſe dieſer Behauptung, im Art. Anziehungskraft, 2. ff.

i. Nach Kant iſt weder durch bloſse Anziehungskraft, noch durch bloſse Zurückſtoſsung, Materie möglich. Von der letztern iſt es im Art. Anziehungskraft bewieſen worden; von der erſtern ſoll es hier bewieſen werden. Anziehungskraft iſt diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch ſie eine andere Materie treibt, ſich ihr zu nähern. Wenn folglich alle Theile der Materie einander anziehen, ſo ſind dieſe Theile vermittelſt dieſer Anziehungskraft beſtrebt, ihre Entfernung von einander zu verringern. Nun kann nichts die Wirkung einer bewegenden Kraft hindern, als eine andere ihr entgegengeſetzte bewegende Kraft. Diejenige bewegende Kraft aber, welche der anziehenden Kraft der Materie entgegengeſetzt iſt, iſt die zurückſtoſsende Kraft der Materie. Alſo würden alle Theile der Materie ſich ohne Hinderniſs einander nähern, wenn es keine Zurückſtoſsungskräfte gäbe, die der Annäherung entgegen, aber auch nur in der Annäherung wirken. Die Theile der Materie würden ſich alſo ſo lange einander nähern, bis gar keine Entfernung mehr zwiſchen ihnen angetroffen würde, d. i. ſie würden in einen mathematiſchen Punct zuſammen-

Digitized by Google

fliefsen. Denn es könnte keine Entfernung der Theile geben, in welcher nicht noch eine gröfsere Annäherung durch Anziehung möglich ſeyn ſollte, weil keine zurückſtoſsende Kraft es hindert. Folglich würde der Raum leer, mithin ohne alle Materie ſeyn. Demnach iſt eine ſolche Materie, deren Theile bloſs anziehende und nicht auch zurückſtoſsende Kräfte hätten, unmöglich (N. 57.)

k. So iſt alſo jede der beiden bewegenden Kräfte, deren überall nur zwei im Raum gedacht werden können, die Zurückſtoſsung und Anziehung, allein erwogen worden, um beider Vereinigung im Begriffe einer Materie überhaupt *a priori* zu beweiſen. Dies war nöthig, um zu ſehen, was jede, allein genommen, zur Darſtellung einer Materie leiſten könnte. Es zeigt ſich nun, daſs, ſowohl wenn man keine von beiden zum Grunde legt, wie bei der Hypotheſe von der mathematiſchen Erfüllung des Raums, als auch wenn man bloſs eine von ihnen annimmt, der Raum allemal leer bleibe und keine Materie in demſelben angetroffen werde (N. 58. f.).

l. Durch dieſe richtige Vorſtellung von der Materie, daſs alles, was nicht bloſs Beſtimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) iſt, als bewegende Kraft angeſehen werden müſſe, wird das ſogenannte Solide oder die abſolute Undurchdringlichkeit, als ein leerer Begriffe aus der Naturwiſſenſchaft erwieſen. Dagegen wird aber hierdurch die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleien einer ſich ſelbſt miſsverſtehenden Metaphyſik vertheidigt, und als Grundkraft für nothwendig erklärt, weil der Begriff der Materie ohne ſie unmöglich iſt. Daher kann nun der Raum allenfalls durchgängig und gleichwohl in verſchiedenem Grade erfüllt angenommen werden (N. 81.).

m. Der Begriff der Materie wird alſo auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt. Sie ſind, Grundkräfte, dergleichen aber nur angenommen werden können, wenn ſie zu einem Begriffe, von dem es erweislich iſt, daſs er ein Grundbegriff ſei, der von keinem andern weiter abgeleitet werden kann, wie der der Erfüllung des Raums, unvermeidlich gehören, und dieſes ſind Zurückſtoſsungskräfte und die ihnen entgegenwirkenden Anziehungskräfte überhaupt. Von der Verknüpfung und den Folgen dieſer Grundkräfte können wir allenfalls noch wohl *a priori* urtheilen, und die Verhältniſſe denken, welche ſie untereinander haben, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen; aber man darf ſich darum doch nicht anmaaſsen, eins dieſer Verhältniſſe als wirklich anzunehmen, weil die Möglichkeit des Verhältniſſes ſolcher Grundkräfte nicht völlig gewiſs ſeyn kann. Die mathematiſch-mechaniſche Erklärungsart hat hierin über die metaphyſiſch dynamiſche einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann, nehmlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoffe eine groſse ſpecifiſche Mannigfaltigkeit der Materien zu Stande zu bringen. Denn die Möglichkeit der Geſtalten ſowohl als der leeren Zwiſchenräume zwiſchen den Theilchen der Materie läſst ſich mit mathematiſcher Evidenz darthun; dagegen wenn der Stoff ſelbſt in Grundkräfte verwandelt wird (deren Geſetze *a priori* zu beſtimmen, noch weniger aber eine Mannigfaltigkeit derſelben, welche zur Erklärung der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Matrrie zureichte, zuverläſſig anzugeben, wir nicht im Stande ſind), uns alle Mittel abgehen, dieſen Begriff der Materie zu conſtruiren (in der Anſchauung als möglich darzuſtellen). Aber jenen Vortheil büſset dagegen eine bloſs mathematiſche Phyſik auf der andern Seite doppelt ein. Denn ſie legt erſtlich einen leeren Begriff (den der obſoluten Undurchdringlichkeit, von dem die Möglichkeit nicht nachgewieſen werden kann)

Digitized by Google

zum Grunde; zweitens muſs ſie alle der Materie eigene Kräfte aufgeben (N. 83. ff.).

B. n. Mechaniſche bewegende Kraft. Daſs die Materie noch auſser den bewegenden Kräften, die ihr weſentlich zukommen, auch als etwas Bewegliches bewegende Kraft habe, findet man im Art. Bewegung, VIII.

o. Die bewegende Kraft, welche wir die dynamiſche nennen, wirkt bloſs die Erfüllung eines gewiſſen Raums, und die Materie darf bei derſelben nicht ſelbſt als bewegt angeſehen werden (N. 106.). Die mechaniſche bewegende Kraft hingegen iſt die Kraft einer in Bewegung geſetzten Materie. Daſs aber dieſe mechaniſch bewegende Kraft die dynamiſch bewegenden Kräfte vorausſetze, findet man auch im Art. Bewegung, VIII.

p. Die Materie hat keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geſchwindigkeit, der von der Menge der Materie als eines Beweglichen unabhängig wäre. Das heiſst, die Menge der Materie beſtimmt, bei gleicher Bewegung, allein den Unterſchied des Grades der bewegenden Kräfte (N. 112. f.).

q. Man kann daher die Menge der Materie als der Subſtanz im Beweglichen auch durch die bewegende Kraft beſtimmen, ſo daſs, wenn die Geſchwindigkeit bekannt iſt, dadurch auch die Menge der Subſtanz bekannt iſt. Dies beruht darauf, daſs der Begriff der Subſtanz der Begriff von dem letzten Subject (das weiter kein Prädicat von einem andern iſt) im Raume iſt, ſ. Subſtanz. In dieſer Qualität kann es nun keine Accidenzen haben, ſonſt wäre es nicht die Subſtanz, folglich kann es keine andere Gröſse haben, als die Menge des Gleichartigen auſserhalb einander.

Digitized

Da nun die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat ist, welches ihr Subject (das Bewegliche) bestimmt, und an einer Materie (als einer Menge des Beweglichen) die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geschwindigkeit auf gleiche Art) angiebt, so kann die Quantität der Substanz an einer Materie nur durch die Gröfse der eigenen Bewegung derselben geschätzt werden (N. 114. f.).

r. Die Mittheilung der Bewegung geschieht nun vermittelst solcher bewegenden Kräfte, die einer Materie auch in Ruhe beiwohnen (die dynamisch-bewegenden Kräfte, Undurchdringlichkeit und Anziehung). Die Geschwindigkeit, welche ein bewegter Cörper durch die Sollicitation oder das Bestreben sich zu bewegen in einem andern Cörper hervorbringt, sofern sie in gleichem Verhältnifs mit der Zeit wachsen kann, heifst das Moment der Acceleration; Sollicitation ist nehmlich die Wirkung einer bewegenden Kraft in einem Augenblick, s. Beschleunigung. Die Sollicitation durch die Ausdehnungskraft (z. B. einer zusammengedrückten Luft, die ein Gewicht trägt) ist eine Flächenkraft (s. Flächenkraft), folglich die Bewegung eines unendlich kleinen Quantums von Materie, und geschieht daher jederzeit mit einer endlichen Geschwindigkeit, die Geschwindigkeit aber, die dadurch einem andern Cörper, d. i. einer endlichen Menge Materie eingedrückt (oder entzogen) wird, kann nur unendlich klein seyn (weil die Producte der Masse in die Geschwindigkeit einander gleich seyn müssen). Dagegen ist die Anziehung eine durchdringende Kraft, und als mit einer solchen übt eine endliche Menge Materie auf eine gleichfalls endliche Menge einer andern bewegende Kraft aus. Die Sollicitation durch eine solche Anziehungskraft (z. B. der Erde, die den Mond anzieht) geschieht daher jederzeit mit einer unendlich kleinen Geschwindigkeit; denn

Digitized by Google

ſie iſt der dem Cörper eingedrückten (oder entzogenen) Geſchwindigkeit (welche jederzeit unendlich klein ſeyn muſs, weil das Moment der Acceleration, das Product aus der Geſchwindigkeit in die Maſſe, unendlich klein ſeyn muſs) gleich (N. 134. f.).

10. Durchdringende Kraft, ſ. Durchdringende Kraft und Anziehungskraft, 10.

11. Expanſive Kraft, ſ. Elaſticität.

12. Federkraft, ſ. Elaſticität.

13. Flächenkraft. K. nennt ſo eine ſolche bewegende Kraft, durch welche Materien nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können. Eine ſolche Kraft iſt z. B. die Zurückſtoſsungskraft, vermittelſt deren die Materien einen Raum erfüllen. Denn die Theile der Materie, die ſich einander berühren, begrenzen einer den Wirkungsraum der andern, und die Zurückſtoſsungskraft kann keinen entferntern Theil bewegen, ohne vermittelſt der dazwiſchen liegenden Theile. Eine quer durch alle Theile der Materie gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf die erſtere durch Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte iſt unmöglich (N. 67.), ſ. 9.

14. Lebendige Kraft, *vis viva*, *force vive*. Leibnitz hat die Kräfte zuerſt in todte und lebendige eingetheilt, um dadurch die Anwendung des von ihm gegebenen Maaſses der Kräfte *) genauer zu beſtimmen. Er nennt die

---

*) Leibnitz behauptete nehmlich, die Kräfte zweier Maſſen M und m, die mit den Geſchwindigkeiten C und c fortgingen, verhielten ſich wie $MC^2 : mc^2$, und das Maaſs der lebendigen Kräfte ſei alſo das Product der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit.

Digitized by

lebendige Kraft, eine ſolche, die mit wirklicher Bewegung verbunden iſt (*vim cum motu actuali conjunctam*), todte Kraft hingegen diejenige, welche nur ſtrebe, Bewegung hervorzubringen, ob ſie gleich in der That keine erzeuge (*ſollicitatio ad motum*). Es iſt hierbei noch die Frage, ob die Worte: mit wirklicher Bewegung verbunden ſeyn, heiſsen ſollen, die Kraft ſei nur dann lebendig, wenn ſie wirklich Bewegung hervorbringe, oder ſelbſt dann, wenn ſie auch nicht wirke, ſondern nur Bewegung hervorbringen könne, wie z. B. eine bewegte Kugel, welche auf ihrem Wege nichts antreffe, was ſie in Bewegung ſetzen könne. Johann Bernoulli erklärte ſich für das letztere. — K. verwirft den Unterſchied zwiſchen lebendigen und todten Kräften gänzlich, wenn die bewegenden Kräfte mechaniſch, d. i. ſolche ſind, welche die Cörper dadurch haben, daſs ſie ſelbſt von andern Cörpern in dieſe Bewegung geſetzt worden ſind, es mag nun die Geſchwindigkeit ihrer Bewegung endlich (d. h. ſie wirklich in Bewegung ſeyn) oder unendlich klein ſeyn (d. h. bloſse Beſtrebung zur Bewegung, Sollicitation, und ſie wirklich nicht in Bewegung ſeyn).

b. K. hat ſchon im Jahr 1746 das Leibnitziſche Maaſs der Kräfte, als unſtatthaft nach mathematiſcher Betrachtung, verworfen; allein er ſuchte damals, eine Schätzung der lebendigen Kräfte nach metaphyſiſcher Betrachtung, als das wahre Kräftenmaaſs der Natur einzuführen. Seine Reſultate, welche er in dieſer ſehr ſcharfſinnigen Unterſuchung, die er in ſeinem zwanzigſten Jahre bekannt machte, herausbrachte, gründen ſich aber zum Theil auf falſche Vorausſetzungen, nehmlich auf die dogmatiſche Vorſtellung, daſs der Verſtand uns die Gegenſtände der Sinne

Digitized by Google

vorſtelle, wie ſie an ſich ſelbſt, unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen, beſchaffen ſind, die Sinne aber vermittelſt der ſinnlichen Vorſtellung des Raums (welcher nichts anders als das Coexiſtiren der Dinge ſei) Verwirrung in unſere Erkenntniſs bringen. Käſtner erwähnt (Höh. Mech. III. Abſchn. §. 203. S. 566. ff.) dieſe Schrift nicht, wahrſcheinlich, weil die Sache in derſelben aus metaphyſiſchen Gründen unterſucht worden iſt. Allein das zweite Hauptſtück derſelben bleibt immer noch wichtig, in welchem das Leibnitziſche Kräftenmaafs aus ganz richtigen mathematiſchen Gründen verworfen wird. Gehler führt dieſe Kantiſche Schrift eben ſo wenig an (ſ. Wörterbuch, Art. Kraft, lebendige). Sie heifst: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweiſe, deren ſich der Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieſer Streitſache bedienet haben, nebſt einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Cörper überhaupt betreffen, Königsberg. 240. S. 8. (S. I, 1. ff.).

c. In der Vorrede zeigt K. den damaligen Zuſtand der Streitſache von den lebendigen Kräften. Auf der Leibnitziſchen Seite ſtanden die groſsen Namen Daniel Bernoulli (*Examen principiorum Mechanicae in Comment. Petrop. T. I, p. 130. ſqq.*), Johann Bernoulli (*Diſcours ſur le mouvement, in Opp. T. III. num. 135.* ingl. *De vera notione virium vivarum in Act. Erud. Lipſ. 1735. Menſ. Maj. p. 210.* und *Opp. T. III. num. 145*), Leibnitz (*Brevis demonſtratio erroris memorabilis Carteſii et aliorum etc. in Act. Erud. Lipſ. 1686. Mens. Mart. p. 161. ſqq.* und *Specimen dynamicum pro admirandis Naturae legibus circa corporum vires etc. in Act. Erud. Lipſ. 1695. Mens. Apr. p. 145. ſq.*), und Herrmann (*Phoronomia,*

Digitized by

Amſt. 1716. 4). Dagegen iſt die Cartesianiſche *) Ausmeſſung, welche diejenige iſt, die K. jetzt für die einzig richtige erklärt (obwohl er in dieſer Schrift damals die Leibnitziſche, von einer metaphyſiſchen Seite betrachtet, unter gewiſſen Einſchränkungen, auch für richtig erklärte) von Mairan (*Diſſ. ſur l'eſtimation et la méſure des forces motrices des corps, Paris,* 1741), Jurin (*Principia dynamica, Philoſ. Tranſact. n.* 476. und 479.), Deſaguliers (*Courſe of exp. phil. Lond.* 1745. 4. *Vol. I.*), Maclaurin (*Acc. of Sir Iſ. Newton's phil. Diſc. B. II, Ch.* 2.), Heinſius (*Diſſ. de vir. motr. praeſ. Hauſen Lipſ.* 1733. 4.) und andern vertheidigt worden. Die Leibnitzianer hatten aber den Anſchein der Erfahrung auf ihrer Seite, und dieſen Dienſt hatten ihnen s'Graveſande (*Phyſices Elem. math. L. I. C.* 22. *S.* 460.) und Muſſchenbroek (*Introd. ad philoſ. natur. T. I.* §. 272. *ſqq.*) geleiſtet (S. I, 14. ff.).

d. Im erſten Hauptſtück handelt nun K. von der Kraft der Cörper überhaupt, und liefert in demſelben die auf dem Titel angeführten metaphyſiſchen Betrachtungen. Allein dieſe Betrachtungen ſind für uns nicht mehr von Wichtigkeit, als nur in ſo fern man ſich aus denſelben überzeugen kann, daſs K. ehemals ſo dogmatiſch philoſophirte, als irgend ein Philoſoph, und daſs er das Leibnitziſche Syſtem ſehr wohl durchdacht hatte. Jeder Cörper, ſagt K. in dieſem Hauptſtück, hat eine weſentliche Kraft. Dies

*) Weil die Gröſse der Bewegung durch das Product der Maſſe M in die Geſchwindigkeit C, oder durch MC (M multiplicirt mit C) ausgedrückt wird, und wir die Kräfte nicht anders als aus ihren Wirkungen kennen, ſo, ſagt Deſcartes, verhalten ſich die Kräfte zweier Maſſen M und m, die mit den Geſchwindigkeiten C und c fortgehen, wie MC : mc, und das Maaſs aller mechaniſchen Kräfte ſei alſo MC. Leibnitz ſagt, dies ſei nur das Maaſs der todten Kraft.

Digitized by Google

hat Leibnitz, dem die menſchliche Vernunft ſo viel zu verdanken hat, zuerſt gelehrt (*eſt aliquid praeter extenſionem imo extenſione prius*). Dieſe weſentliche Kraft ſoll dem Cörper noch vor der Ausdehnung beiwohnen (Leibnitz ahndete, wie man ſieht, die dynamiſch wirkende Kraft). Leibnitz nannte ſie überhaupt die wirkende Kraft, und ſo ſollte man billig das nennen, was man die bewegende Kraft nennt (K. ſtellte ſich nehmlich damals vor, daſs die Cörper nicht bloſs träge wären, ſondern in ihnen noch eine beſondere, ihnen eigenthümliche Kraft lebendig werden könne, die ihnen nicht von auſsen, durch Zug oder Stoſs, mitgetheilt werde, ſondern in der Natur der Cörper liege). Kant zeigt nun, wie die Bewegung aus dieſer wirkenden Kraft erklärt werden könne, und was für Schwierigkeiten in der Lehre von der Wechſelwirkung des Cörpers und der Seele auf einander entſtehen, wenn man dem Cörper bloſs mechaniſche bewegende Kraft beilege, und wie dieſe Schwierigkeiten durch die Benennung einer wirkenden Kraft könnten gehoben werden. Er ſucht bei dieſer Gelegenheit den Raum aus dem Begriff der Kraft abzuleiten, und widerlegt ſehr ſcharfſinnig eine Behauptung Hambergers, daſs die ſubſtantielle Kraft der Monaden ſich nach allen Gegenden zu zur Bewegung gleich beſtrebe, und ſich daher, ſo wie eine Wage, durch die Gleichheit der Gegendrucke in Ruhe halte (S. I, 18. ff.).

e. Der Grad der Intenſität nehmlich, den die Tendenzen der Monaden haben, kann nicht unendlich ſeyn, ſonſt würde er niemals aufgehoben werden, und es wäre gar keine Bewegung möglich. Allein eine endliche Bemühung zum Wirken, ohne eine beſtimmte Gröſse der Anſtrengung iſt unmöglich. Da alſo der Grad der Intenſität wirklich und beſtimmt iſt, ſo ſetze man: daſs ein Cörper A gegen einen andern B

von gleich grofser Maſſe mit einer Gewalt anlaufe, die dreimal ſtärker iſt, als alle die Bemühung zur Bewegung, die B in der weſentlichen Kraft ſeiner Subſtanz hat, ſo wird B durch ſeine dem A entgegenwirkenden Tendenzen demſelben nur den dritten Theil ſeiner Geſchwindigkeit benehmen können. Er wird aber ſelber keine gröſsere Geſchwindigkeit erlangen können, als eine ſolche, die dem dritten Theil der Geſchwindigkeit des A gleich iſt. Nach dem Stoſse würde alſo A mit $\frac{2}{3}$ Geſchwindigkeit, B aber nur mit der Kraft ſeiner Tendenzen, denen der Gegendruck bloſs genommen iſt, alſo mit $\frac{1}{3}$ Geſchwindigkeit ſich bewegen. Da nun B dem A im Wege iſt, ſo müſste A den Cörper B durchdringen, weil er zweimal ſo geſchwind ſich fortbewegt als B, welches ungereimt iſt. — Kant theilt hierauf die Bewegung ein in ſolche, die immer fortdauert, wenn kein Hinderniſs ſich entgegenſetzt, und ſolche, welche eine immerwährende Wirkung einer ſtets antreibenden Kraft iſt; allein dieſe Eintheilung iſt unſtatthaft, weil bei der letzten ebenfalls ein Hinderniſs wirkt, welches macht, daſs die Wirkung der antreibenden Kraft jeden Augenblick vernichtet wird (S. I, 33. ff.).

f. Im zweiten Hauptſtück unterſucht K. die Lehrſätze der Leibnitziſchen Partei von den lebendigen Kräften. Niemals, ſagt er, hat ſich die Welt in gewiſſe Meinungen gleicher getheilt, als in die, die das Kräftenmaaſs der Cörper betreffen. Die Welt hatte vor Leibnitz dem einzigen Satze des Descartes gehuldigt, der überhaupt den Cörpern, auch denen, die ſich in wirklicher Bewegung befinden, zum Maaſse ihrer Kraft nur die bloſse Geſchwindigkeit ertheilte. Descartes hatte die Kräfte der bewegten Cörper nach den Geſchwindigkeiten ſchlechthin geſchätzt, allein Leibnitz ſetzte zu ihrem Maaſse das Quadrat der Geſchwindigkeit. Der erſte

Digitized by Google

Fehler des Leibnitzischen Kräftenmaafses, der hier angegeben werden soll, ziehet in der Sache der lebendigen Kräfte keine Folgen von Wichtigkeit nach sich; man kann es aber doch nicht unterlassen ihn anzumerken, damit bei einem so grossen Satze nichts versäumt werde, was ihn von allen kleinen Vorwürfen, die man ihm etwa machen möchte, befreien kann. Das Leibnitzische Kräftenmaafs ist jederzeit in dieser Formel vorgetragen worden: Wenn ein Cörper in wirklicher Bewegung begriffen ist, so ist seine Kraft, wie das Quadrat seiner Geschwindigkeit. Es muss aber heissen in wirklicher und freier Bewegung; denn eine Bewegung, die nicht frei ist, z. B. die einer Kugel, welche sachte mit der Hand fortgeschoben wird, hört immer in dem Augenblick auf, in dem sie entsteht, und wird durch den Druck jeden Augenblick wieder hergestellt; sie ist also in ihrer Wirkung dem todten Druck gleich. Der zweite und wichtigste Fehler des Leibnitzischen Kräftenmaafses ist, dafs es sich nicht mit dem Gesetze der Continuität verträgt. Die Vertheidiger der Leibnitzischen Schätzung der lebendigen Kräfte sind darin noch mit den Cartesianern einig, dafs die Cörper, wenn ihre Bewegung nur im Anfange ist, eine Kraft besitzen, die sich wie ihre blosse Geschwindigkeit verhalte. Allein so bald man die Bewegung wirklich nennen kann, so hat der Cörper, nach den Leibnitzianern, das Quadrat der Geschwindigkeit zum Maafse. Der Cörper habe nun (*Fig.* 19.) in A. eine lebendige Kraft, aber im Anfangspuncte D habe er sie nicht; denn daselbst würde er einen Widerstand, der ihm entgegenstände, blofs mit einer Bemühung zur Bewegung drücken. Hieraus folgt nun:

1. ist die Zeit DA eine solche Bestimmung des Cörpers, der sich in A befindet, wodurch in ihn

eine lebendige Kraft geſetzt wird; und der Anfangspunct D (wenn ich nehmlich den Cörper in denſelben ſetze) iſt eine Beſtimmung, die ein Grund der todten Kraft iſt.

2. Wenn der Cörper in B iſt, ſo iſt er den Bedingungen der todten Kraft näher, als in A; in C noch näher, als in B. u. ſ. f. bis er in D ſelbſt alle Bedingungen der todten Kraft hat, und die Bedingungen zur lebendigen Kraft gänzlich verſchwunden ſind.

3. Wenn man die Zeit DA (die eine Bedingung der lebendigen Kraft in A iſt) in Gedanken abkürzt, ſo wird dieſe Bedingung der lebendigen Kraft der Bedingung der todten Kraft nothwendig näher geſetzt, als ſie in A war; und ſo muſs auch der Cörper in B wirklich eine Kraft haben, die der todten näher kommt, als die in A, und noch näher, wenn man ihn in C ſetzte. Es iſt aber unmöglich, ſich zu überreden, daſs ein Cörper, der im Puncte A eine todte Kraft hat, eine lebendige, die unendlichemal gröſser iſt, als die todte, haben ſollte, wenn er ſich nur um eine unendlich kleine Linie von dieſem Puncte entfernt hat. Aber auch eine beſtimmte verfloſſene Zeit kann nicht die Bedingung der lebendigen Kraft ſeyn; denn wenn der Cörper, z. B. nach einer Minute, eine lebendige Kraft bekäme, deren Maaſs das Quadrat der Geſchwindigkeit wäre, ſo müſste er nach zwei Minuten den Cubus, nach drei Minuten das Biquadrat u. ſ. f. der Geſchwindigkeit zum Maaſs haben. Die Mathematik kann alſo die lebendigen Kräfte nicht beweiſen, ſondern beſtätigt ſchon ihrer Natur nach das Geſetz des Descartes (S. I, 41. ff.).

g. Leibnitz ſetzte folgenden Satz feſt: Es iſt einerlei Kraft nöthig, einen 4 Pfund ſchweren Cörper einen Schuh hoch zu heben, als einen einpfündigen 4 Schuh hoch. Zwei Cörper ſind nehm-

Digitized by Google

lich alsdann im Gleichgewicht, wenn die unendlich kleinen Räume, welche diese Cörper an den Enden der beiden Aerme des Hebels durchlaufen müfsten, wenn sie sich bewegen sollten, sich umgekehrt wie die Gewichte dieser Cörper verhalten; und also schlofs Leibnitz, ist nicht mehr Kraft nöthig, einen Cörper von einem Pfunde zur Höhe 4 zu heben, als einen andern von 4 Pfunden zur Höhe 1. Die Vertheidiger dieses Mannes scheinen gemerkt zu haben, dafs man ihnen dies blofs zugestehen werde, wenn die Zeiten der Bewegung gleich sind, und haben daher ihre Beweise so einzurichten gesucht, als wenn der Unterschied der Zeit bei der Kraft, welche die Cörper durch den Fall erlangen, durchaus für nichts anzusehen sei. Herrmann beweiset Leibnitzens Satz z. B. so: die Feder (*Fig.* 45.) AB drücke einen Cörper von A nach B hinab, und gebe ihm in jedem Punct des Raums einen neuen Druck (wie es bei der Schwere ist), die Linien AC, DE, FB u. s. w. sollen diese Drucke abbilden, so hat (nach seiner Meinung) der Cörper, wenn er den Punct B erreicht hat, eine Kraft, die der Summe aller dieser Drucke, d. i. dem Rectangel AF gleich ist. Es verhält sich also die Kraft in D zur Kraft in B, wie das Rectangel AE zum Rectangel AF, d. i. wie der durchgelaufene Raum AD zum Raume AB, mithin wie die Quadrate der Geschwindigkeiten in D und B. Der Fehler in diesem Beweise läfst sich so zeigen. Es ist gleichviel Kraft nöthig, eine einzige von den 5 gleichgespannten Federn (*Fig.* 46.) A, B, C, D, E, eine Secunde lang zusammenzudrücken, als alle 5 nach einander binnen eben dieser Zeit. Denn man theile die Secunde, als die Zeit, wie lange der Cörper M die Feder A zusammengedrückt hält, in 5 gleiche Theile, anstatt dafs nun M alle diese 5 Theile der Secunde hindurch auf die Feder A losdrückt, nehme man an, dafs er die Feder A nur in dem ersten Theil der Secunde drücke, und dafs in dem zweiten Theil der Secunde anstatt der

Feder A, die andere B, die gleichen Grad der Spannung hat, untergeſchoben werde: ſo wird in der Kraft, die M zu drücken braucht, bei dieſer Verwechſelung kein Unterſchied anzutreffen ſeyn. Es wendet alſo der Cörper M ſo viel Kraft an, die einzige Feder A eine ganze Secunde lang zuſammengedrückt zu halten, als nöthig iſt, 5 ſolcher Federn, binnen eben der Zeit, nach einander zu ſpannen. Es iſt alſo nicht die Menge der zuſammengedrückten Federn, wonach die Kraft des Cörpers, der ſie alle ſpannt, abgemeſſen wird, ſondern die Zeit der Drückung iſt das rechte Maaſs (S. I, 57. ff.).

h. In dem Streit der Carteſianer wider die Vertheidiger der lebendigen Kräfte, den die Marquiſe von Chatelet mit vieler Beredſamkeit ausgeführt hat, findet man, daſs jene ſich auch des Unterſchiedes der Zeit bedient haben, um die Schlüſſe der Leibnitzianer von dem Fall der Cörper unkräftig zu machen. Allein ſtatt daſs ſie den Leibnitzianern gar nicht hätten zugeben ſollen, ein Cörper könne mit doppelter Geſchwindigkeit vierfache Wirkung thun, ſuchen ſie ſich mit der ziemlich ſchlechten Ausflucht zu retten, daſs der Cörper dieſe Wirkung nur in doppelter Zeit thun könne. — Folgender Fall thut ebenfalls dar, daſs in der Schätzung der Kraft, die durch die Schwere entſteht, die Zeit nothwendig müſſe in Erwägung gezogen werden. Man ſtelle ſich auf die den Carteſianern und Leibnitzianern gewöhnliche Art die Drucke der Schwere, die einem Cörper von der Höhe (*Fig.* 47) a b bis zur Horizontallinie b c mitgetheilt werden, durch die unendliche Anzahl Blechfedern AB, CD, EF, GH, vor. Ferner ſetze man einen Cörper m auf die ſchiefe Fläche a c, und einen andern l laſſe man von a in b frei herunterfallen. Wie werden nun die Leibnitzi-

Digitized by Google

aner die Kraft des Cörpers m, der durch den Druck der Federn die ſchiefe Fläche ac herunter getrieben wird, am Ende dieſes ſchrägen Falles in c ſchätzen? Sie können nicht anders, als das Product aus der Menge Federn, die den Cörper aus a bis in c antreiben, in die Kraft, die jede Feder demſelben nach der Richtung ac eindrückt, zum Maaſse angeben, denn dieſes erfordert ihr Syſtem, wie wir aus Herrmanns Fall (in g.) geſehen haben. Und eben ſo werden ſie auch die Kraft, die ſich in dem andern Cörper l findet, der von a bis in b frei fällt, durch das Product, aus der Menge der Federn, von denen er fortgetrieben worden, in die Intenſität, womit jede ihn fortgeſtoſsen hat, zu ſchätzen genöthigt. Es iſt aber die Anzahl der Federn von beiden Seiten, ſowohl die ſchiefe Fläche ac, als die Höhe ab, hindurch, gleich; alſo bleibt nur die Stärke der Kraft, die jede Feder in beiden Fällen in ihren Cörper hinein bringt, zum wahren Maaſse der in b und c erlangten Kräfte der Cörper l und m übrig. Dieſe Stärke wird ſich alſo verhalten wie ab zu ac. Es wird folglich die Kraft, die der Cörper l am Ende des Perpendicularfalles in b hat, zu der Kraft, die m am Ende des ſchiefen Falles in c hat, ſich gleichfalls wie ab zu ac verhalten, welches ungereimt iſt, denn beide Cörper haben in b und c gleiche Geſchwindigkeiten, und alſo auch gleiche Kräfte. Die Cartèſianer erklären dieſes durch die Zeit; denn obgleich jede Feder in den Cörper m auf der ſchiefen Fläche ac weniger Kraft hineinbringt (weil ein Theil durch den Widerſtand auf der ſchiefen Fläche verzehrt wird), ſo wirken doch dafür dieſe Federn in den Cörper m viel länger als in den Cörper l, der ihrem Drucke eine viel kürzere Zeit ausgeſetzt iſt (S. I, 62. ff.).

i. Die Vertheidiger der lebendigen Kräfte haben ferner eine andere Gattung von Beweiſen, die ihnen die Bewegung elaſtiſcher Cörper

durch den Stofs darzubieten ſcheint. Die Kraft nach verübtem Stoſse iſt der Kraft vor dem Stoſse nur dann gleich, wenn man ſtatt der Geſchwindigkeit ſchlechthin das Quadrat derſelben ſetzt. Allein in Wolfs Mechanik wird man Beweiſe finden, daſs die elaſtiſchen Cörper, dem Geſetze von der Gleichheit der Wirkungen und der Urſache ganz gemäſs, andern Cörpern alle Bewegungen ertheilen, ohne daſs man nöthig habe, in ihnen eine andere Kraft, als die bloſse Geſchwindigkeit zu ſetzen. Herrmann hat einen Beweis für die lebendigen Kräfte aus dem Stoſse dreier elaſtiſchen Cörper geführt, allein in ſeinem Schluſſe, wie in den Schlüſſen aller derer, die die elaſtiſchen Cörper zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte gebraucht haben, iſt der Irrthum, daſs ſie die Kraft des Cörpers überſehen haben, der geſtoſsen wird, und daſs daher der anlaufende Cörper mehr Kraft nach dem Stoſse als vor demſelben haben muſs. Bernoulli hat zwar einen Einwurf des Jurin von dem wechſelſeitigen Stoſse unelaſtiſcher und ungleicher Cörper durch Vergleichung mit der Zudrückung der Federn zu widerlegen geſucht, allein mit wenigem Glück (S. I, 68. ff.).

k. Leibnitzens Anhänger haben aber auch die lebendigen Kräfte durch die beſtändige Erhaltung einerlei Gröſse der Kraft in der Welt *) vertheidigt. Leibnitz iſt ſelbſt der Urheber dieſes metaphyſiſchen Grundes **). Er nahm den Grundſatz des Descartes willig an, daſs ſich in der Welt

*) Man nennt dieſen Satz den Grundſatz der Erhaltung lebendiger Kräfte (*principium conſervationis virium vivarum*).

**) Johann Bernoulli hielt ihn für ſo einleuchtend, daſs er ſagt, wer ihn beweiſen wollte, würde ihn nur verdunkeln.

Digitized by Google

immer einerlei Gröſse der Kraft erhält, allein nur einer ſolchen Kraft, deren Quantität nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzt werden müſſe; ſonſt vermindere oder vermehre ſich die Kraft in der Natur unaufhörlich. Es ſei aber der Macht und Weisheit Gottes nicht anſtändig, daſs er genöthigt ſeyn ſollte, wie ſich Newton einbildete, die Bewegung, die er ſeinen Werken mittheilte, ohne Unterlaſs wieder zu erneuern. Allein es kann der Macht und Weisheit Gottes nicht unanſtändig ſeyn, daſs ſie nicht ein Geſetz in die Welt gebracht hat, welches, wie aus mathematiſchen Gründen gezeigt worden, abſolut unmöglich iſt. Nach Leibnitzens Geſetze iſt die Kraft in dem Anſtoſse eines kleinen elaſtiſchen Cörpers gegen einen gröſsern vor und nach dem Stoſse gleich. Das iſt aber falſch, alſo auch das Geſetz (S. I, 83. ff.).

I. Ein einziger Fall, da ein gröſserer elaſtiſcher Cörper einen kleinern anſtöſst, und der der Schätzung des Carteſius widerſtritte, würde entſcheidend und ohne Ausnahme ſeyn; weil man in demſelben nach dem Stoſse gewiſs immer die ganze Gröſse der Kraft vor demſelben antrifft. Allein niemals hat ſich irgend ein Vertheidiger der lebendigen Kräfte gewagt, in dieſer Art des Stoſses das Carteſianiſche Geſetz anzugreifen. Denn er würde nothwendig ohne Mühe wahrgenommen haben, daſs die mechaniſchen Regeln mit der Carteſianiſchen Schätzung hier ganz wohl übereinſtimmen. — Die Leibnitzianer fliehen die Unterſuchung der lebendigen Kräfte durch den Stoſs unelaſtiſcher Cörper. Der Stoſs unelaſtiſcher Cörper iſt nehmlich in Abſicht auf die lebendigen Kräfte entſcheidender, als der Stoſs der elaſtiſchen; denn in dieſen miſcht ſich die Federkraft immer mit ein. Es iſt kein Zweifel, daſs ſich die Leibnitzianer durch die Deutlichkeit in der Vorſtellung von dem Stoſs unelaſtiſcher Cörper würden überzeugen

Digitized

laſſen, wenn es nur nicht das ganze Gebäude der lebendigen Kräfte umkehrte. Sie behaupten dagegen, daſs ſich ſtets in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper ein Theil der Kraft verliere, indem derſelbe angewandt wird, die Theile des Cörpers einzudrücken. Daher gehe die Hälfte der Kraft, die ein unelaſtiſcher Cörper hat, verloren, wenn er an einen andern von gleicher Maſſe, der in Ruhe iſt, anſtöſst, und verzehre ſich bei dem Eindrücken der Theile deſſelben. Der Urſprung dieſes irrigen Gedankens iſt, daſs in der Erfahrung die Theile unelaſtiſcher Cörper durch den Stoſs eingedrückt werden, allein in einer mathematiſchen Betrachtung ſind wir nicht genöthigt, auf dieſe Erfahrung Rückſicht zu nehmen. In der Mathematik verſtehet man unter der Federkraft eines Cörpers nichts anders, als diejenige Eigenſchaft, durch die er einen andern Cörper, der an ihn anläuft, mit eben demſelben Grade Kraft wieder zurückſtöſst, mit welchem dieſer an ihn angelaufen war. Die Betrachtung eines unelaſtiſchen Cörpers in der Mathematik ſetzt alſo nichts weiter voraus, als nur daſs er in ſich keine Kraft habe, einen Cörper, der ihn ſtöſst, wieder zurück zu prellen; und wenn dieſe einzige Beſtimmung dasjenige iſt, worauf das ganze Hauptſtück der Bewegung unelaſtiſcher Cörper gebauet iſt: ſo iſt es ungereimt, zu behaupten: daſs die Regeln dieſer Bewegung deswegen ſo beſchaffen ſind, weil die Eindrückung der Theile derer ſich ſtoſsenden Cörper ſolche und keine andern Geſetze zulaſſe. Sogar in der Natur iſt ein Cörper deswegen nicht unelaſtiſch, weil ſeine Theile eingedrückt werden, ſondern nur deswegen, weil ſie ſich nicht mit eben dem Grade Kraft wieder herſtellen, mit welchem ſie eingedrückt werden. Man kann alſo einen Cörper unelaſtiſch nennen, wenn er gleich vollkommen hart iſt. Das Eindrücken der Theile iſt auch kein Grund, weswegen in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper ein Theil der Kraft ſollte verloren gehen. Wenn eine Ku-

Digitized by Google

gel A (*Fig.* 48.) gegen eine andere B bewegt wird, und die Feder R im Anlauf zuſammendrückt: ſo treten alle die kleinen Grade der Kraft, welche angewandt werden, die Feder zuſammen zu drücken, in die Maſſe des Cörpers B über, und häufen ſich ſo lange, bis ſie in den Cörper B die ganze Kraft hinein gebracht haben, womit die Feder iſt zuſammen gedrückt worden. Denn der Cörper A verliert keinen einzigen Theil der Kraft, und die Feder wird auch nicht um den geringſten Theil zuſammengedrückt, als nur in ſo fern ſie ſich an den Cörper B ſteift. Sie ſteifet ſich aber mit der Kraft, womit A ſie von der andern Seite zuſammendrückt, und welche dieſer Cörper in ihrer Zuſammendrückung aufwendet und verzehrt. Nun iſt es augenſcheinlich, daſs eben derſelbe Grad Kraft, mit der ſich die Feder gegen B auszudehnen bemühet iſt, und dem die Trägheitskraft der Kugel B widerſtehet, in dieſelbe Kugel hinein kommen müſſe. Alſo empfängt B die ganze Kraft, ſich nach der Richtung BE zu bewegen, welche in A verzehrt iſt, indem er die Feder R zuſammendrückt. Es verzehrt alſo der Cörper A, indem er in ſeinem Stoſse gegen B von beiden Seiten die Theile eindrückt, nichts von ſeiner Kraft bei dieſem Eindrucke, was nicht der Cörper B überkommt, und womit er ſich nach dem Stoſse bewegt. Wenn man gleich den Gegnern der Carteſianer alles übrige verſtattete, ſo kann man ihnen doch die Kühnheit nicht verzeihen, die in der Forderung ſteckt, daſs ſich in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper nicht mehr und nicht weniger, ſondern nur gerade ſo viel, von der Kraft durch das Eindrücken der Theile verzehren ſolle, als ſie es ſelbſt in jedem Falle nach ihrer Schätzung nöthig finden. Es iſt eine Verwegenheit; die unmöglich zu verdauen iſt, daſs man uns, ohne allen Beweis, zu glauben aufdringen will: ein Cörper müſſe in einem Stoſse gegen einen gleichen gerade die Hälfte, in einem Stoſse gegen einen dreifachen gerade $\frac{3}{4}$ der

Digitized by Google

Kraft u. ſ. w. durch den Eindruck der Theile verlieren. Die Leibnitzianer können doch nicht leugnen, daſs, je geringer die Feſtigkeit der Maſſe der unelaſtiſchen Cörper in Vergleichung mit der Kraft des Anlaufens iſt, deſto ſtärker werde ſich die Kraft beim Eindrücken der Theile verzehren; je härter aber beide Cörper ſind, um deſto weniger müſſe ſich von derſelben verlieren, denn wenn ſie vollkommen hart wären, ſo würde kein Verluſt der Kraft ſtatt finden (S. I, 94. ff.).

m. Der Stoſs unelaſtiſcher Cörper hebet die lebendigen Kräfte gänzlich auf. Es iſt überhaupt unmöglich, die Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit aus dem Zuſammenſtoſsen der Cörper zu erkennen. Man iſt nehmlich darin eins, daſs man ſich der Bewegung der Cörper durch den Stoſs auf keine andere Art zu dem Endzweck, davon wir reden, bedienen könne, als daſs man die Kraft, welche ein bewegter Cörper durch den Stoſs in andere hinein bringt, wie die Wirkung anſieht, mit der man die Quantität der Urſache abmeſſen muſs, die ſich erſchöpft hat, ſie hervorzubringen. Wenn aber ein bewegter Cörper den andern anſtöſst, ſo bekommt der angeſtoſsene Cörper in dem Augenblick zwar die ganze Wirkung, aber noch keine wirkliche Bewegung, ſondern eine bloſse Bemühung zu derſelben, mithin die todte Kraft, die nach der Geſchwindigkeit ſchlechthin geſchätzt wird. Mithin wäre die todte Kraft die Wirkung der lebendigen, welche nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzt wird, alſo die Wirkung der Urſache ungleich und unendlichemal kleiner als die Urſache, welches ungereimt iſt. Entweder iſt die Kraft, die der geſtoſsene Cörper hat, den Augenblick zuvor, ehe er ſich von dem Stoſsenden entfernt, derjenigen Kraft gleich, die er hat, nachdem er ſich ſchon wirklich bewegt, und von demſelben entwichen iſt, oder ſie iſt ihr nicht gleich. Iſt das erſte, ſo

Digitized by Google

kann man die Kraft des geſtoſsenen Cörpers nehmen in welchem Augenblick der Bewegung man will, ſie muſs dann allenthalben der Geſchwindigkeit ſchlechthin gleich ſeyn, weil ſie derjenigen gleich iſt, die der Cörper hatte, ehe ſeine Bewegung wirklich war. Iſt das zweite, ſo iſt die gröſsere Kraft des Cörpers in der Bewegung keine Wirkung des ſtoſsenden Cörpers, denn die ganze Wirkung deſſelben bekam er ſchon im Augenblick des Stoſses, beim Anfang der Bewegung oder ehe die Bewegung wirklich war (S. I, 109. ff.).

n. Kant ziehet nun diejenigen Fälle in Erwägung, welche die Vertheidiger der lebendigen Kräfte von den zuſammengeſetzten Bewegungen der Cörper zur Befeſtigung ihrer Sätze entlehnt haben. Bilfinger (*De viribus corpori moto inſitis, earumque menſura in Comm. Petrop. To. I. p.* 43. *ſqq*,) hat ſich um dieſe Art der Beweiſe am meiſten verdient gemacht. Er ſagt: (*Fig.* 18.) ein Cörper A, der zu gleicher Zeit eine Bewegung nach der Richtung AB mit der Geſchwindigkeit AB, und eine andere nach der Richtung AC mit der Geſchwindigkeit AC hat, bewegt ſich in derſelben Zeit durch die Diagonale AD. Dieſe Diagonale iſt aber immer kleiner als AB und AC zuſammengenommen; hingegen iſt nach dem Pythagoriſchen Lehrſatz das Quadrat von AD ſo groſs als die Summe der Quadrate von AB und AC. Hieraus folge, die Kraft eines Cörpers, der in wirklicher Bewegung iſt, könne bloſs mit dem Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit gemeſſen werden. Allein die Geſchwindigkeit AD iſt wirklich die Summe der Geſchwindigkeiten des Cörpers in AB und AC, nur ſind dieſe Geſchwindigkeiten nicht ſo groſs als AB und AC. Denn nach der mechaniſchen Lehre von der Zerlegung der Geſchwindigkeiten iſt die Geſchwindigkeit durch AB zu betrachten, als ſei ſie aus den beiden AF und AH, die Geſchwindigkeit

durch AC aber aus den beiden AE und AG zuſammengeſetzt. Nun heben ſich aber die beiden Geſchwindigkeiten AF und AE, als einander entgegengeſetzt und gleich, einander auf. Folglich iſt die Geſchwindigkeit durch AD wirklich die Summe der wirklichen Geſchwindigkeit durch AB, welche AH iſt, und der wirklichen Geſchwindigkeit durch AC, welche AG iſt (weil nehmlich AG = HD iſt, ſo iſt AH + AG = AH + HD = $\sqrt{(AB^2 + AC^2)}$. (S. I, 114. ff.).

o. Aus dieſem Falle werden die lebendigen Kräfte ſelbſt widerlegt. Denn aus den Kräften, welche die beiden Bewegungen AH und AG mit ſich führen, iſt die ganze Kraft der Bewegung in der Diagonallinie AD zuſammengeſetzt, und was alſo in jenen beiden nicht iſt, das iſt auch nicht in dieſer. Es läſst ſich die Bilfingerſche Behauptung aber auch auf folgende Art widerlegen. Wir nehmen mit Bilfinger an, daſs die Seitenkräfte AB und AC dem Cörper a, durch den Stoſs zweier gleichen Kugeln, mit den Geſchwindigkeiten bA = AB und cA = AC mitgetheilt werden, wodurch eine Bewegung und Kraft durch die Diagonallinie bewirkt wird. Geſetzt aber, die Kugel ſei in D und die ſtoſsenden Kugeln ſeien in B und C, welches keinen Unterſchied in der Geſchwindigkeit macht, ſo wird die Kugel offenbar mit der Summe der Geſchwindigkeiten BE und CF perpendicular gegen EF getrieben, und Ch und Bg heben ſich einander auf. Die gerade Kraft in der Diagonale iſt alſo nicht der Summe der Kräfte nach den Seiten gleich.

p. In der Leibnitziſchen Kräftenſchätzung iſt die Summe der in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte der Diagonalkraft gleich, allein bei der Carteſianiſchen iſt jene oftmals unendlichemal gröſſer als dieſe. Dieſes verdient noch eine Unterſu-

Digitized by Google

chung, weil ſich daraus ergeben muſs, welche Schätzung die richtige ſei (S. I, 120. ff.).

Geſetzt, ein Cörper laufe, vermittelſt eines Centrifugalſchwunges, in einer Cirkellinie um die Erde; ſeine Geſchwindigkeit ſei endlich, unveränderlich und immer in derſelben Linie. Die Schwere bringe aber in einen ſolchen ſich freibewegenden Cörper in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft, oder verzehre in demſelben eine ſolche Kraft, wenn nehmlich die beiden Kräfte, die, welche dem Cörper beiwohnt und die Schwere, einander entgegen wirken. So muſs der Cörper nach dem Leibnitziſchen Kräftenmaaſs ſeine Bewegung gänzlich verlieren, und es iſt gar keine ſolche Cirkelbewegung möglich; weil, wie alle Mechaniker einig ſind, aus der Zertheilung der Bewegung klar iſt, daſs wenn ein Cörper nach einander gegen viele Flächen in ſchräger Richtung anläuft, wie hier der Fall iſt, er ſeine Bewegung alsdann gänzlich verliert, wenn die Summe der Quadrate aller Sinuſſe der Einfallswinkel dem Quadrat des Sinus totus, der die erſte Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung anzeigt, gleich iſt. Wenn nun die Schätzung nach dem Quadrat ſtatt findet, ſo hat der Cörper alle ſeine Bewegung verloren, wenn die in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte alle zuſammen der Kraft, die ihm in gerader Bewegung beiwohnt, gleich ſind. Demnach beſtehet die in zertheilter Bewegung ausgeübte Kraft, wenn ſie dem Quadrate der Seiten des rechtwinklichten Parallelogramms proportional geſchätzt wird, ſogar nicht mit den allerbekannteſten Geſetzen der Kreisbewegung der Cörper, und mit den Centralkräften, die ſie ausüben. Es ſind alſo die Seitenkräfte in jeder zuſammengeſetzten Bewegung nicht, ſo wie es die Leibnitziſche Schätzung erfordert, in der Proportion der Quadrate der Geſchwindigkeiten. Die Carteſianiſche Kräftenſchätzung hilft dieſer Schwierigkeit, unter der die Leibnitziſche

Digitized by Google

erliegt, ganz vortrefflich ab; denn nach derſelben verliert der Cörper, der um einen Mittelpunct, gegen welchen er durch ſeine Schwere gezogen wird, in einem Cirkel läuft, durch die Hinderniſſe der Schwere in jeder endlichen Zeit unendlich wenig, nach der Leibnitziſchen Schätzung aber in jeder endlichen Zeit etwas endliches. Zugleich zeigt ſich hier der Widerſpruch, daſs die Geſchwindigkeit nach den Quadraten geſchätzt weniger ausrichtet, als die Geſchwindigkeit ſchlechthin, ein Widerſpruch, der nicht groſser kann gedacht werden (S. I, 127. ff.).

q. Die Zerſtörung des allgemeinen Grundſatzes, von der in zuſammengeſetzter Bewegung befindlichen gleichen Gröſse der Kraft mit der in der einfachen, wirft zugleich viele Fälle mehr über den Haufen, die die Verfechter der lebendigen Kräfte auf eben dieſem Grunde erbaut haben. Bernoulli nimmt z. B. 4 Federn an, die alle gleiche Kraft nöthig haben, geſpannt zu werden. Wenn nun ein Cörper mit 2 Grad Geſchwindigkeit, unter einem Winkel von 30 Grad, gegen 3 dieſer Federn anläuft, und gegen die vierte perpendicular, ſo ſpannt er alle 4 Federn, er übt alſo mit 2 Grad Geſchwindigkeit 4 Grad Kraft aus. Allein dieſe Kraft kann der Cörper nur im ſchiefen Anlaufe haben. Jedermann ſchätzet aber die Kraft eines Cörpers nach der Gewalt, die im ſenkrechten Stoſse in ihm anzutreffen iſt. — Der wichtigſte Fall iſt aber folgender. Ein Cörper A, der 1 zur Maſſe und 2 zur Geſchwindigkeit hat, ſtoſse zwei Cörper auf einmal, unter einem Winkel von 60 Grad, die jeder zur Maſſe 2 haben, ſo bleibt A nach dem Stoſse in Ruhe, und die geſtoſsenen Cörper bewegen ſich jeder mit 1. Grade Geſchwindigkeit, folglich beide zuſammen mit 4 Graden Kraft. Mairan hat aber hierauf ſchon ganz richtig geantwortet: daſs ein beſonderer und nur auf gewiſſe Umſtände eingeſchränkter Fall keine neue Kräftenſchätzung beweiſen könne. Bei der

Widerlegung der Schlüſſe, die zum Vortheil der lebendigen Kräfte aus der Zuſammenſetzung der Bewegungen entlehnt werden, ſo wie überhaupt Irrthümer in Behauptungen aufzudecken, iſt die Methode ſehr nützlich, daſs man unterſucht, ob auch die Vorderſätze alles das enthalten, was man im Schluſsſatz daraus abgeleitet hat. Im dem Parallelogramm (*Fig.* 18.) iſt freilich das Quadrat der Diagonale der Summe der Quadrate der Seiten gleich, aber daraus folgt doch nicht, daſs ſich die zuſammengeſetzten Kräfte zu einer von den einfachen, wie das Quadrat der Linien der Anfangsgeſchwindigkeiten verhalten werden, ſondern alle Welt iſt darüber einig, daſs in dieſem Fall die Kräfte ſich nur wie die bloſsen Geſchwindigkeiten verhalten. Da nun das Verhältniſs offenbar ganz daſſelbe bleibt, wenn die Bewegung wirklich erfolgt, als wenn die Kräfte bloſs noch drücken, ſo kann natürlich aus denſelben Vorderſätzen nicht wieder eine andere Kraft folgen; denn daſs die Bewegung wirklich erfolgt, kann doch in der Proportion der Linien zu einander nichts ändern, und dieſe iſt doch unendlich nahe an dem Punct A, d. i. ehe noch die Bewegung erfolgt dieſelbe, als in jeder Entfernung von dieſem Punct. Bilfinger bemerkt zwar, die Wirkung der todten Kraft müſſe durch das Product der Intenſität in den Weg, den ſie nimmt, geſchätzt werden, dieſes werde aber durch das Quadrat dieſer Linie ausgedrückt, alſo könne man den Carteſianern zwar zugeſtehen: daſs die Wirkungen in der Zuſammenſetzung todter Drucke gleich ſeyn; allein hieraus folge noch nicht, daſs die Kräfte deswegen auch gleich ſeyn müſsten. Allein dieſe metaphyſiſche Behauptung fällt dadurch weg, daſs gleiche Vorderſätze nicht verſchiedene einander aufhebende Schluſsſätze geben können (S. I, 134. ff.).

r. Der Hauptfall für die lebendigen Kräfte iſt nun der, welchen Leibnitz (*Act. Erud.* 1690)

Digitized by

ſelbſt anführt, und auf den er ſich immer berufen hat. Eine Kugel A (*Fig.* 51), von vierfacher Maſſe, falle auf der ſchiefen und gebogenen Fläche, deren Höhe 1AE wie 1 iſt, aus 1A in 2A, und ſetze auf der Horizontalfläche EC ihre Bewegung, mit dem Grade, den ſie durch den Fall erlangt hat, und der wie 1 iſt, fort. Man ſetze ferner, daſs ſie alle Kraft, welche ſie hat, in eine Kugel B von einfacher Maſſe übertrage, und nach dieſem ſelbſt im Puncte 3A ruhe. Was wird nun die Kugel B, die 1 zur Maſſe hat, von der Kugel A, die 4mal mehr Maſſe und einen einfachen Grad der Geſchwindigkeit hat, für eine Geſchwindigkeit erhalten ſollen, wenn ihre Kraft hierdurch der Kraft, die die Kugel A hatte, gleich werden ſoll? Die Carteſianer ſagen, ihre Geſchwindigkeit werde vierfach ſeyn müſſen. Es laufe alſo die Kugel B mit 4 Grad Geſchwindigkeit aus 1B bis 2B und die gebogene Fläche hinauf bis 3B, deſſen Perpendicularhöhe 3BC wie 16 iſt. Dort falle die Kugel auf die inclinirte Schnellwage 3A 3B, welche ſich um F bewegt, und deren Arm F3B 4mal und etwas weniger drüber länger ſei, als der andere 3AF, aber ihm doch das Gleichgewicht halte, auf dem letztern Arm aber liege die Kugel 1A in 3A; ſo wird die Kugel B die Wage in die Lage 4A 4B bringen und den Cörper A durch 3A 4A heben, welcher Raum 4mal ſo groſs iſt, als 1AE. Wenn nun durch eine mechaniſche Vorrichtung gemacht würde, daſs die Kugel aus 4A in 1A zurückfiele, ſo hätte ſie ſchon eine gröſsere Kraft erlangt und würde den Cörper B noch höher treiben, und ſo würde aus der Kräftenſchätzung des Carteſius folgen, daſs ein Cörper durch ſeine Kraft immer mehr Wirkung thun werde, ins Unendliche, daſs die Wirkung gröſser ſeyn könne als ihre Urſache, und daſs eine immerwährende Bewegung (*perpetuum mobile*) möglich ſei (S. I, 149. ff.).

Digitized by Google

s. Der Zurückfall der Kugel A aus 4A in 1A würde aber keine Wirkung der in die Kugel B übertragenen Kraft seyn, sondern nur durch diese Kraft veranlasst werden. Die Kugel B hat die von A erhaltene Kraft gänzlich verloren, wenn sie in 3B ankömmt; wenn sie nun die Schnellwage niederdrückt, so geschieht das durch eine neue Kraft, die Schwere, und das Fallen der Kugel A aus 4A in 1A geschieht auch durch eine neue Kraft, die Schwere; also sind beides keine Wirkungen der Kugel B. Wäre der Cörper nur etwas weniger geschwinder als 4mal, so würde er nicht bis ans Ende des Arms F4B kommen, sondern nur bis zu dem Punct, wo er gerade 4mal so gross ist als 3AF, dann erlangt der Cörper A gar keine Kraft, zum Beweise, dass B nicht die wahre Ursache der Wirkung sei, die A in 3A erfährt. Papin, einer von den berüchtigtsten Widersachern der lebendigen Kräfte, macht Leibnitz einen Einwurf (*Act. Erud.* 1691. *p.* 9.), den aber Leibnitz dadurch entkräftete, dass er zeigte, wie das, was Papin angriff, kein wesentliches Stück seines Beweises sei. Aber Papin hätte Leibnitz besser angreifen können; denn dieser beging das Versehen, zu behaupten, dass ein vierfacher Cörper durch seinen Stoss auf einen Arm des Hebels, der vom Ruhepunct um 1 entfernt sei, einem einfachen Cörper seine ganze Kraft mittheile, der am andern Arm des Hebels vom Ruhepunct um 4 entfernt sei. Dies ist aber gerade gegen die lebendigen Kräfte, und lässt sich ganz strenge (wie K. es zeigt) auf mehr denn eine Art beweisen (S. I, 152.).

t. Es sind hiermit die ansehnlichsten und berühmtesten Gründe für die lebendigen Kräfte angeführt und widerlegt worden. Noch ist ein Argument Wolfs übrig (*Comment. Petrop. T. I.*). Wolf behauptete, dass Jedermann darin einig sei, dass ein Mensch etwas gethan und ausgerichtet

Digitized

habe, der eine Laſt durch einen gewiſſen Raum hindurch getragen habe; nun trage ein Cörper ſeine eigene Maſſe, vermöge der Kraft, die er in der wirklichen Bewegung beſitzt, durch einen Raum hindurch; eben hierdurch habe ſeine Kraft etwas gethan und ausgerichtet. Nachdem nun Wolf erklärt hat, was er durch unſchädliche Wirkungen verſtehe, nehmlich ſolche, in deren Hervorbringung die Kraft ſich nicht verſehrte, ſo legt er einen Satz zum Grunde, auf welchem ſein Gebäude einzig und allein errichtet iſt, und den man ihm nur nehmen darf, um alle Bemühung in ſeiner Schrift fruchtlos zu machen. Er heiſst: wenn zwei Bewegliche durch ungleiche Räume bewegt werden, ſo verhalten ſich die unſchädlichen Wirkungen wie die Räume. Sein Beweis beruhet auf dieſer Vorausſetzung: wenn der Cörper durch eben denſelben Raum gehet, ſo hat er auch eben dieſelbe unſchädliche Wirkung ausgeübt. Allein dieſer Grundſatz iſt falſch, denn iſt die Geſchwindigkeit der Cörper verſchieden, ſo iſt es auch ihre unſchädliche Wirkung; geſetzt nehmlich, der Raum ſei durch eine unendlich wenig widerſtehende Materie erfüllt, ſo iſt die Wirkung unſchädlich, aber man ſiehet doch, daſs wenn der eine Cörper zweimal ſo geſchwinde iſt, als der andere, er dieſer Materie auch zweimal ſo viel Geſchwindigkeit eindrücke, alſo ſeine unſchädliche Wirkung zweimal ſo groſs ſei bei gleichem Raume. Da nun ſein ganzer Beweis auf dieſen falſchen Grundſatz gebauet iſt, ſo hat er mit demſelben für die lebendigen Kräfte nichts geleiſtet (S. I, 168. ff.).

u. Muſſchenbroek (*Introduct. ad philoſ. natur. To. I.* §. 272. *ſq.* überſetzt von Gottſched, 1747.) hat auch Leibnitzens Schätzung vertheidigt. Er ſagt: die ganze Kraft einer Anzahl Federn, die einem Cörper einen Grad Geſchwindig-

Digitized by Google

keit mittheilen, verhält ſich, wie die ganze Geſchwindigkeit, die der Cörper alsdann haben würde, wenn er dieſen Grad beſäſse. Dieſe Federn aber ſtellen die Kräfte vor, welche zuſammen in dem Cörper eine Geſchwindigkeit hervorbringen, und wie ſich die Anzahl der Kräfte, die in einem Cörper wirken, verhält, ſo verhält ſich auch die in demſelben hervorgebrachte Kraft. Hieraus folgt aber, daſs ſich die Kraft des Cörpers wie das Quadrat der Geſchwindigkeit verhält. Denn, man kann ſich in dem Triangel ABC (*Fig.* 52.) deſſen Kathet AB in gleiche Theile getheilt iſt, unter den Linien DE, FG u. ſ. w., die ſich wie die Linien AD, AF u. ſ. w. verhalten, die Federn vorſtellen, welche dem Cörper einen Grad, zwei Grade u. ſ. w. Geſchwindigkeit nach der Richtung AB ertheilen. Denkt man ſich nun dieſe Linien unendlich nahe an einander, ſo machen ſie den ganzen Inhalt des Triangels aus; alſo verhalten ſich die Federn wie die Fläche des Triangels, d. i. wie das Quadrat der Geſchwindigkeit AB. Allein, wenn man die in einen Cörper übertragene Kraft nach der Summe gewiſſer Federn ſchätzen will, ſo muſs man nur diejenigen Federn nehmen, die ihre Gewalt in den Cörper wirklich hinein bringen; diejenigen aber, die in ihn gar nicht gewirkt haben, kann man auch nicht gebrauchen, um eine ihnen gleiche Kraft in dem Cörper zu ſetzen. Wenn nun DE dem Cörper einen Grad Geſchwindigkeit gegeben hat, ſo muſste er noch keine Geſchwindigkeit haben, hätte er ſchon einen Grad Geſchwindigkeit, ſo wirkte ſie gar nicht auf den Cörper. Hätte der Cörper zwei Grad Geſchwindigkeit, ſo wirkt auch die Feder DG gar nicht auf ihn, hat er aber nur einen Grad, ſo wirkt ſie mit der Kraft fG und nicht mit ihrer ganzen Kraft auf ihn, und giebt ihm alſo nur einen Grad mehr; dies iſt auch der Fall mit der Feder GH, wenn der Cörper ſchon zwei Grad Geſchwindigkeit hat, die Feder wirkt dann

nur mit der Kraft hG auf ihn, und giebt ihm einen Grad Geſchwindigkeit mehr, u. ſ. w. Ruhet der Cörper alſo, und wirken alle die Federn auf ihn, ſo giebt ihm DE einen Grad Geſchwindigkeit, FG aber nicht zwei Grad, ſondern weil er ſchon einen Grad hat, auch nur einen Grad, nehmlich ſie wirkt mit fG und Ff iſt müſsig. Folglich wirken nur DE, fG, hG, kM, lN, rO, bC, und die Summe der Kräfte, welche ſo groſs iſt, als wenn BC allein und ganz gewirkt hätte, iſt der Summe der Geſchwindigkeit ſchlechthin AB, und nicht dem Quadrat derſelben, gleich (S. I, 175. ff.).

v. Folgendes iſt ein neuer Fall zur Beſtätigung des Carteſianiſchen Kräftenmaaſses. Nehmet eine inclinirte Schnellwage (*Fig.* 53.) ACB, deren einer Arm CB gegen den andern AB vierfach, der Cörper B aber, der das Ende des Armes CB drückt, viermal leichter als A iſt, ſo bleibt die Wage im Gleichgewicht und in ihrer Ruhe. Ein kleines Gewicht e aber an A angehängt wird machen, daſs die Wage aus der Lage AB in die Lage ab kömmt, und ein viermal leichteres d, in b angehängt, wird, wenn man a weggenommen hat, die Wage wieder aus der Lage ab in die Lage AB bringen, B aber ſteigt oder fällt bei dieſer Operation durch den Bogen Bb, der viermal gröſser iſt als der Bogen Aa, durch den A fällt oder ſteigt, alſo mit viermal gröſserer Geſchwindigkeit. Nun muſs e beides A niederdrücken und B aufheben, d muſs ebenfalls dies beides, nur umgekehrt, thun, folglich wenden beide Cörper e und d gleich viel Kraft an, nur mit umgekehrter Geſchwindigkeit, e, der vierfache Cörper, mit $\frac{1}{4}$ der Geſchwindigkeit, und d, der ein Viertheil mal leichtere Cörper, mit vierfacher Geſchwindigkeit, alſo die Geſchwindigkeit multiplicirt mit der Gröſse der Maſſe, das iſt, das Carteſianiſche Kräftenmaaſs iſt das richtige (S. I, 180. ff.).

Digitized by Google

w. Im dritten Hauptſtück legt K. eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte, als das wahre Kräftenmaaſs der Natur dar. Allein ſo vortrefflich und richtig das zweite Hauptſtück dieſer Schrift iſt, ſo unrichtig iſt wieder dieſes dritte, welches ſich auf die Vorſtellung gründet, daſs der Cörper ein Vermögen in ſich habe, die Kraft, welche von etwas auſser ihm, durch die Urſache ſeiner Bewegung, in ihm erweckt worden, von ſelbſt in ſich zu vergröſsern. Kant hat dieſe Hypotheſe erfunden, um die lebendigen Kräfte gegen die Mathematik zu retten, weil er damals ſich vorſtellte, ſie befänden ſich wirklich in der Natur. Beſonders ſchienen ihm einige Verſuche dafür zu ſprechen. Aus dieſen Verſuchen erhellet, daſs Kugeln von gleicher Gröſse und Maſſe, wenn ſie aus ungleichen Höhen herab in weiche Materien, z. B. Unſchlitt, fallen, Gruben eindrücken, deren Tiefe ſich wie das Quadrat der Höhen, alſo der Geſchwindigkeiten, verhalten. (S. I. 263.).

x. Allein man muſs nicht auf die Tiefen der Gruben ſehen, ſondern auf die Gröſse der Wirkung in einer gegebenen Zeit, in welcher der Cörper ſeinen Raum mit kleinerer Geſchwindigkeit zurücklegt. Wenn der Cörper z. B. einen Stoſs bekömmt, und durch dieſen eine gewiſſe Geſchwindigkeit verliert, ſo legt der Cörper allerdings in einer gegebenen Zeit, z. B. einer Secunde, einen kleinern Raum zurück. Nun iſt es aber falſch, daſs, wie ſich die Leibnitzianer, und Kant ſelbſt (S. I, 264), ehemals vorſtellten, der Zuſammenhang durch die ganze weiche Maſſe gleichförmig ſei, daſs alſo die Gröſse des Widerſtandes, und daher auch der Kraft, die der Cörper anwenden muſs, dieſelbe zu brechen, ſich wie die Summe der getrennten Theile, d. i. wie die Tiefe der eingeſchlagenen Gruben verhalten. Sondern, weil die Theile nicht bloſs getrennt, ſondern auch zurück

Digitized by Google

geſchoben werden müſſen, und dabei von den auf ihnen liegenden Theilen gedrückt werden, ſo wird der Widerſtand immer gröſser nach dem Geſetz der Schwere, und eben daher iſt auch die Wirkung der gleich, wenn ein Cörper mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit wider die Höhe ſteigt. Die Schwierigkeit aber, die das Quadrat der Geſchwindigkeiten hier macht, iſt ſchon in den Abſchnitten g. ff. gehoben worden. Die Kräfte der bewegten Cörper verhalten ſich alſo eben ſo wie die Kräfte der ruhenden Cörper, wenn ſie wie bei ſchweren Cörpern ein Beſtreben haben ſich zu bewegen, nicht wie die Quadrate ihrer Geſchwindigkeiten, ſo daſs der Cörper, der zweimal geſchwinder wäre, zweimal zwei, d. i. viermal ſo viel Kraft hätte, ſondern er hat auch nur zweimal ſo viel Kraft, als ein gleich groſser Cörper, der nur einmal ſo geſchwind iſt. Daſs aber nicht mehr Kraft nöthig iſt, einen Cörper von einem Pfunde zur Höhe 4 zu heben, als einen Cörper von 4 Pfunden zur Höhe 1, iſt nur unter der Bedingung wahr, daſs die Zeiten der Bewegung gleich ſind, welches z. B. bei der Schnellwage der Fall iſt. Dann iſt der Cörper, der 4 Räume durchläuft, nicht zweimal, ſondern viermal ſo geſchwind, als der Cörper, der nur 1 Raum durchläuft, denn er braucht dieſelbe Zeit zu 4 Räumen, als der letztere zu einem Raum *). Leibnitz dachte nicht an dieſe Bedingung der gleichen Zeit, und ſchloſs, es ſei auch ſo bei Bewegungen in Zeiten, die einander nicht gleich ſind (S. I, 58.). Die Carteſianer gaben den Leibnitzianern ihre wunderliche Behauptung, ein Cörper könne mit doppelter Geſchwindigkeit nicht bloſs zwiefache, ſondern

*) Die Geſchwindigkeit verhält ſich nehmlich wie die Räume dividirt durch die Zeiten, $C = \frac{S}{T}$, ſ. Bewegung. IV.

Digitized by Google

vierfache Wirkung thun, zu, und verdarben dadurch ihre gute Sache, daſs ſie dieſelbe nur mit ſchlechten Gründen vertheidigten (S. I, 63.).

γ. Hiernach kann nun kein Unterſchied zwiſchen lebendigen und todten Kräften ſtatt finden, d. i. die Kräfte ſind vollkommen ſpecifiſch dieſelben, und haben alle das Maaſs MC (die Maſſe M multiplicirt mit der Geſchwindigkeit), wenn ſie mechaniſch ſind, oder ſolche, welche die Cörper haben, in ſo fern ſie ſelbſt in Bewegung ſind, es mag nun die Geſchwindigkeit ihrer Bewegung endlich (d. i. dieſe Cörper wirklich in Bewegung), oder unendlich klein (eine bloſse Beſtrebung zur Bewegung oder Sollicitation) ſeyn. Man würde vielmehr weit ſchicklicher diejenigen Kräfte, womit die Materie (wenn man von ihrer eigenen Bewegung, auch ſogar von der Beſtrebung, ſich zu bewegen, gänzlich abſtrahirt) in andere wirkt, folglich die dynamiſchen bewegenden Kräfte, todte, alle mechaniſchen bewegenden Kräfte dagegen lebendige nennen, ohne auf den Unterſchied der Geſchwindigkeit zu ſehen, deren Grad auch unendlich klein (bloſs Sollicitation) ſeyn darf, wenn ja noch dieſe Benennung todter und lebendiger Kräfte beibehalten zu werden verdiente (N. 110. ff.).

14. Schnellkraft, ſ. Elaſticität.

15. Spannkraft, ſ. Elaſticität.

16. Springkraft, ſ. Elaſticität.

17. Todte Kraft, *vis mortua*, *force morte*, ſ. Kraft, lebendige.

18. Treibende Kraft, ſ. Zurückſtoſſungskraft.

Digitized by

19. Wesentliche Kraft, *vis essentialis*, *force essentielle*, s. Kraft, lebendige, d.

20. Wirkende Kraft, *vis activa*, *force active*, s. Kraft, lebendige, d.

21. Ziehende Kraft, s. Anziehungskraft.

22. Zurückstossende Kraft, s. Zurückstossungskraft.

23. Zurückstossungskraft, s. Zurückstossungskraft.

Kriecherei,

sittlich-falsche, erlogene Demuth, *humilitas spuria*, *fausse humilité*. Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Ueberredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben (T. 95.). Der Mensch ist kriechend, wenn er sich darum, dass ihn Andere als ein Wesen betrachten und behandeln, welches Zweck an sich selbst ist, so bewirbt, als wäre es eine Gunst, die er sich zu verschaffen suche. Dies ist die Wirkung einer knechtischen Gesinnung (*animi servilis*), welche der Selbstschätzung, einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst, gerade entgegen ist (T. 94. f.).

2. Kant erklärt dieses Laster auch so, es ist die bloss als Mittel, zur Erwerbung der Gunst eines Andern (wer es auch sei), ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei). Es ist eine Herabwürdigung seiner Persönlichkeit, und folglich überhaupt der

Digitized by Google

Pflicht gegen sich selbst entgegen. Demuth in Vergleichung unsrer mit andern Menschen, ja überhaupt mit einem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre, ist gar keine Pflicht. Die Bestrebung aber, in diesem Verhältnisse Andern gleich zu kommen, oder sie zu übertreffen, mit der Ueberredung, sich dadurch auch einen innern grösern Werth zu verschaffen, ist Hochmuth, welche der Pflicht gegen Andere gerade zuwider ist (T. 95.).

3. Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter den Menschen sind: die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen, der in der bürgerlichen Verfassung nichts zu gebieten hat; die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), u. s. w. (T. 97.).

4. Der Mensch im System der Natur, blos als ein vernünftiges Thier, ist ein Wesen von geringer Bedeutung, und ist mit den übrigen Thieren als ein Erzeugniss des Bodens anzusehen, auf welchem sie leben, und hat so, wie diese, einen gemeinen Werth (Preis). Dass er Verstand hat, giebt ihm nur einen äussern Werth, der durch des Menschen Brauchbarkeit, als eines Mittels irgend wozu, bestimmt wird. Er ist in so fern als eine Waare zu betrachten, die ihren Preis hat, der aber immer noch geringer ist, als der Werth des Geldes, welches man als das allgemeine Tauschmittel nicht blos irgend wozu, sondern zu allem, was sich eintauschen läst, gebrauchen kann (T. 93.).

5. Der Mensch aber als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch - praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben. Denn als ein Vernunftwesen ist er nicht blos als Mittel zu Anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i.

Digitized by Google

er beſitzt eine Würde, einen abſoluten innern Werth, wodurch er allen andern Vernuuftweſen Achtung für ihn abnöthigt. Er kann ſich mit jedem andern Vernunftweſen meſſen und auf den Fuſs der Gleichheit ſchätzen, er muſs ſich aber dieſer Achtung nicht verluſtig machen, und ſoll daher die moraliſche Selbſtſchätzung in Betracht ſeiner Würde als Vernunftmenſch nicht verläugnen, d. i. er ſoll um die Anerkennung dieſer ſeiner Würde von Andern, die er fordern kann, nicht kriechen (T. 93. f.).

Krieg,

πολεμος, *bellum*, *guerre*. Die Zwietracht aus der Entgegenſetzung der Endabſichten in Anſehung des Mein und Dein (Z. 43.), ſ. Gegenwirkung, 14.

2. Ausrottungskrieg, ſ. Ausrottungskrieg.

3. Beſtrafungskrieg, Strafkrieg, *bellum punitivum*, *guerre pour punir*. So heiſst ein Krieg, welcher geführt wird, um diejenigen zu beſtrafen, wider welche man die Waffen ergreift *). Es können aber auch beide kriegführende Mächte dieſe Idee haben. Dieſe Idee iſt aber ein Hirngeſpinſt, es läſst ſich kein Beſtrafungskrieg, als etwas Reelles, denken. Denn zwiſchen unabhängigen Staaten findet kein Verhältniſs eines Obern (*imperantis*) zu einem Untergebenen (*ſubditum*) ſtatt, und ohne dieſes Verhältniſs läſst

*) Für einen ſolchen Krieg erklärten die Römer den gegen Philipp, König der Macedonier, dadurch, daſs ſie ihn zur Erſtattung der Kriegskoſten 4000 Pfund Silbers zahlen lieſsen, ſ. 6, b, β.

Digitized by Google

ſich wieder keine Strafe denken, weil nur der Obere gegen den Untergebenen das Strafrecht hat. Folglich kann wohl der Obere eines Staats die Idee haben, den Obern eines andern Staats durch den Krieg zu ſtrafen, aber dieſe Vorſtellung iſt falſch (Z. 13. K. 221. f.).

b. Da es alſo zwiſchen unabhängigen Staaten überhaupt keinen Strafkrieg geben kann, ſo iſt die Unterſuchung, welche Grotius (*de jure belli ac pacis l. II, c.* 20. §. 38, 1.), ob alle Verbrechen durch Krieg geſtraft werden dürfen, unnütz. Grotius hält nehmlich die Idee von einem Beſtrafungskrieg für reell, und meint, man ſoll nicht alle Verbrechen, ohne Unterſchied, durch den Krieg beſtrafen. Sein Grund iſt, weil auch die Geſetze nicht jedes Verbrechen beſtrafen, ob ſie es gleich ohne Gefahr, und ohne Andern als dem Verbrecher Uebels zuzufügen, thun könnten. Da, nach dem Sopater (*Stobaei ſerm.* 46.), das Sündigen der Natur des Menſchen eingewurzelt ſei, ſo müſſe man leichte und gemeine Vergehungen überſehen.

4. Unterjochungskrieg, *bellum ſubjugatorium*, *guerre pour ſubjuguer*. So heiſst ein Krieg, welcher einen Staat moraliſch vertilgen ſoll*). Ein Unterjochungskrieg hat alſo den Zweck, ein Volk entweder mit dem des Ueberwinders in eine Maſſe zu verſchmelzen, oder es in den Zuſtand der Knechtſchaft zu verſetzen. Ein ſolcher Krieg iſt zwiſchen unabhängigen Staaten unerlaubt. Die-

*) Ein ſolcher Krieg war der, welchen der König von Aſſyrien dem König von Iſrael ankündigte, mit den Worten: Dein Silber und dein Gold iſt mein, und deine Weiber und deine beſten Kinder ſind auch mein, 1. Kön. 20, 3. So fochten Athen und Lacedämon im peloponneſiſchen Kriege bloſs um ſich einander völlig zu unterjochen.

Digitized

ſes Nothmittel eines Staats, zum Friedenszuſtande zu gelangen, widerſpricht an ſich nicht dem Recht eines Staats. Allein es iſt der Idee des Völkerrechts zuwider, den Krieg als Erwerbungsmittel zu verſtatten, weil durch die Vergröſserung eines Staats die Freiheit des andern bedrohet wird (K. 222.).

b. „Es iſt ungerecht", ſagt Grotius (*de jure belli ac pacis l. II, c.* 22. §. 12.) ganz richtig, „gegen ein Volk die Waffen zu ergreifen, um es zu unterjochen, gleichſam als ſei es ſo geartet, daſs ein Oberherr demſelben zuträglich ſei, weswegen die Philoſophen ein ſolches Volk, Sklaven von Natur (*naturaliter ſervos*) nennen. Denn daraus, daſs Jemanden etwas zuträglich iſt, folgt nicht, daſs man es ihm aufdringen dürfe. Wer den Gebrauch ſeiner Vernunft hat, muſs die Freiheit haben zu wählen, was er für ihn zuträglich oder nicht zuträglich hält; es müſste denn Jemand ein Recht über ihn erlangt haben, vermöge deſſen er denſelben verbinden könnte, ſich hierin nach ſeinem (des Verbindenden) Urtheil zu richten. Mit den Kindern verhält ſichs anders, denn da dieſe ſich nicht ſelbſt regieren können, ſo hat die Natur dem erſten, der ſie regieren will, und die Geſchicklichkeit dazu hat, auch das Recht dazu gegeben."

5. Vertheidigungskrieg, *bellum defenſivum, guerre defenſive.* So heiſst der einzig rechtmäſsige Krieg, welcher einem Staat zu ſeinem Recht gegen einen andern Staat verhelfen ſoll. Im natürlichen Zuſtande der Staaten (worin ſie ſich befinden, ſo lange nicht ein Völkerbund unter ihnen exiſtirt, in welchem jeder Staat ſein Recht durch Proceſs vor einem äuſsern Gerichtshof ſuchen kann) hat jeder Staat das Recht zum Kriege (zu Hoſtilitäten). Ein ſolcher Krieg muſs erlaubt ſeyn, weil, ohne dieſes traurige

Digitized by Google

Nothmittel kein Staat gegen den andern ſein Recht verfolgen könnte. Wenn alſo ein Staat ſich von dem andern lädirt (ſein Recht verletzt) glaubt, ſo ſteht ihm das Recht zu, durch eigene Gewalt ſein Recht zu verfolgen, wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das ſchon einen Richterſpruch vorausſetzt), ſondern der Ausſchlag deſſelben (gleich als vor einem ſo genannten Gottesgerichte) entſcheidet, auf weſſen Seite das Recht iſt, nehmlich auf der Seite des Siegers, wodurch freilich nicht entſchieden wird, was Recht iſt, ſondern was Recht ſeyn muſs (nach dem Recht des Stärkern, d. i. der Gültigkeit der Gewalt für Recht). Die Anwendung, die der Staat von ſeiner Gewalt macht, um ſein Recht zu verfolgen, iſt alſo der Krieg (Z. 12. f. K. 220.).

b. Der Arten einen Staat zu lädiren, folglich ihn zum Kriege zu berechtigen, giebt es zwei, die Bedrohung und die thätige Verletzung, welche letztere von der erſten Feindſeligkeit (Hoſtilität) noch unterſchieden werden muſs, und in der erſten Beleidigung (Aggreſſion) beſteht. Die Bedrohung iſt entweder eine zuerſt vorgenommene Zurüſtung eines andern Staats, welche das Recht des Zuvorkommens begründet; oder die fürchterlich anwachſende Macht eines andern Staats (durch Ländererwerbung), welche alle ihn berührenden Staaten lädirt, und ein Recht des Gleichgewichts aller dieſer Staaten begründet. Zur thätigen Verletzung gehört auch die Wiedervergeltung, d. i. die ſelbſtgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des andern Staats, ohne eine Erſtattung (durch friedliche Wege) bei dem andern Staate zu ſuchen. Mit dieſer Wiedervergeltung hat der Ausbruch des Krieges ohne Kriegsankündigung (Aufkündigung des Friedens), der Förmlichkeit nach, eine Aehnlichkeit,

Digitized by Google

weil der Krieg als ein Vertrag angeſehen werden muſs, daſs beide Theile ihr Recht auf dieſe Art ſuchen wollen, wenn man nehmlich ein Recht im Kriegszuſtande finden will; ohne Kriegsankündigung iſt aber die Annahme des Kriegs nicht denkbar, alſo mit dem Kriege auf keine Art die Idee von Recht zu verbinden (K. 221.).

6. Ein Staat kann als eine moraliſche Perſon betrachtet werden, als ſolche befindet er ſich gegen einen andern Staat im Zuſtande der natürlichen Freiheit, folglich auch in einem Zuſtande des beſtändigen Krieges. Der Naturzuſtand der Menſchen (wenn ſie nicht in einer rechtlichen Verbindung im Staate leben, und in dieſem Naturzuſtande befinden ſich jetzt alle Staaten gegen einander) ſagt Hobbes (*De cive. Libert. c. I, XII. p. 14. ſq.*), iſt ein Krieg aller gegen alle; es ſollte heiſsen ein Zuſtand des Krieges aller gegen alle. Denn wirkliche Feindſeligkeiten herrſchen nicht immer zwiſchen den Menſchen im Naturzuſtande, und auch nicht zwiſchen den Staaten. Im Kriegszuſtande aber befinden ſich die Menſchen und die Staaten beſtändig, wenn ſie im Naturſtande leben. Denn Menſchen und Staaten, die nicht unter äuſsern und öffentlichen Geſetzen ſtehen, müſſen doch auch der Rechte (ihres Erwerbs oder ihrer Erhaltung nach) fähig ſeyn. Folglich müſſen ſie ſelbſt Richter ſeyn über das, was ihnen gegen andere Recht iſt, und ſich durch eigene Gewalt gegen die Läſion dieſer Rechte ſichern, d. h. im Kriegszuſtande ſeyn (K. 216. R. 184. *)).

b. Hiernach giebt es nun:

α. ein Recht zum Kriege;

β. ein Recht im Kriege;

γ. ein Recht nach dem Kriege.

Digitized by Google

α. Der Kriegszuſtand iſt demnach ein Zuſtand, in welchem der Stärkere über das Recht entſcheidet, wodurch zwar keinem derer, welche in dieſem Zuſtande leben, unrecht geſchieht, weil ſie es nicht beſſer haben wollen; allein dieſer Zuſtand iſt doch an ſich ſelbſt im höchſten Grade unrecht, und an einander gränzende Staaten ſind daher verbunden, aus dieſem Zuſtande herauszugehen *). Denn dieſer Zuſtand iſt eine ununterbrochene Verletzung der Rechte aller andern, weil derjenige, welcher ſich in dieſem Zuſtande befindet, ſich anmaſst, in ſeiner eigenen Sache Richter zu ſeyn, und andern Menſchen oder Staaten keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu laſſen, als bloſs ſeine eigene Willkühr. Bei der Bösartigkeit der menſchlichen Natur, die ſich im freien Verhältniſs der Völker unverhohlen blicken läſst (indeſſen daſs ſie im bürgerlichen geſetzlichen Zuſtande durch den Zwang der Regierung ſehr verſchleiert wird), iſt es doch zu verwundern, daſs das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantiſch ganz hat verwieſen werden können. Noch hat ſich kein Staat erkühnt, öffentlich zu erklären, alles Recht ſei Pedanterei. Noch immer werden Hugo Grotius, Puffendorf u. a. m., treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt. Ein Beweis der ſchlummernden Anlage im Menſchen, über das böſe Princip Herr zu werden (Z. 3ſ. f.)

Die Staaten ſind alſo verbunden, in einen Völkerbund **) zu treten, der aber doch kei-

---

*) Hobbes Satz: *exeundum eſſe e ſtatu naturali* (*l. c. XIII, p.* 15. m.) iſt eine Folge aus ſeinem eben vorher angeführten Satz (R. 185. *).

**) Und folglich einen Friedensbund zu ſchlieſsen, der allen Kriegen, nicht bloſs einen Friedensvertrag, der einem Kriege, ein Ende machte (Z. 35.).

Digitized by Google

ne ſouveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfaſſung) enthalten muſs, ſondern nur eine Genoſſenſchaft (Föderalität), die immer aufgekündigt werden kann, und durch die es den Staaten möglich wird, den Verfall in den Zuſtand des wirklichen Krieges derſelben unter einander von ſich abzuwehren (K. 216. f. R. 185. *)).

Wir ſehen die Anhänglichkeit der Wilden an ihre geſetzloſe Freiheit, ſich lieber unaufhörlich zu balgen, als ſich einem geſetzlichen, von ihnen ſelbſt zu conſtituirenden, Zwang zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung an. Wir betrachten dieſe Geſinnung als Rohigkeit, Ungeſchliffenheit und viehiſche Abwürdigung der Menſchheit. Man ſollte alſo denken, geſittete Völker (von denen jedes für ſich zu einem Staat vereinigt iſt) müſsten alſo auch eilen, aus einem ſo verworfenen Zuſtande je eher deſto lieber herauszukommen. Statt deſſen aber ſetzt vielmehr jeder Staat ſeine Majeſtät gerade darin, gar keinem äuſsern geſetzlichen Zwange unterworfen zu ſeyn, und der Glanz ſeines Oberhaupts beſteht darin, daſs ihm viele Tauſende zu Gebote ſtehen, ſich für eine Sache, die ſie nichts angeht, aufopfern zu laſſen. Die Staaten in Europa ſind alſo ebenfalls Wilde, die von den amerikaniſchen bloſs darin unterſchieden ſind, daſs dieſe ihre Feinde, oft ganze Stämme derſelben, aufeſſen, die erſtern ihre Ueberwundenen hingegen gebrauchen, die Zahl ihrer Unterthanen und damit die Werkzeuge zu noch ausgebreitetern Kriegen zu vermehren (Z. 31. f.).

Die freien Staaten haben alſo im Naturzuſtande ein urſprüngliches Recht zum Kriege, der aber immer dazu hinwirken muſs, ſo weit es den Umſtänden nach möglich iſt, einen dem rechtlichen ſich nähernden Zuſtand zu ſtiften. Hier erhebt ſich nun die Frage: welches

Digitized by Google

Recht hat der Staat gegen ſeine eigenen Unterthanen, ſie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu ſetzen? Braucht es nicht von ihrem eigenen Urtheil abzuhängen, ob ſie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, ſondern darf ſie der Oberbefehl des Souveräns wider ihren Willen hinein ſchicken? (K. 217. f.)

Gewächſe (z. B. Kartoffeln) und Hausthiere (z. B. Haushühner) ſind, der Menge nach, ein Machwerk der Menſchen. Denn baueten ſie und hielten ſie nicht die Menſchen, ſo würde es nicht ſo viele Gewächſe und Thiere geben, und in ſo fern ſind ſie ein Gemächſel der Menſchen. Die Menſchen haben alſo auch das Recht, ſie zu gebrauchen, zu verbrauchen und zu verzehren oder tödten zu laſſen. Eben das iſt nun auch der Fall mit den Menſchen, ſie ſind, dem gröſsten Theil nach, ein Product des Staats, ohne welchen es nicht ſo viel geben würde. Alſo, ſcheint es, könne man auch von der oberſten Gewalt im Staate ſagen, ſie habe das Recht, ihre Unterthanen in den Krieg, wie auf eine Jagd, zu führen (K. 219.).

Dieſer Rechtsgrund aber, der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorſchweben mag, gilt zwar freilich in Anſehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menſchen ſeyn können, will ſich aber doch ſchlechterdings nicht auf den Menſchen anwenden laſſen. Der Menſch als Staatsbürger muſs immer als mitgeſetzgebendes Glied betrachtet werden, denn er iſt nicht bloſses Mittel, ſondern zugleich Zweck an ſich ſelbſt. Er muſs alſo als ein ſolcher betrachtet werden, der nicht allein zum Kriegführen überhaupt, ſondern auch zu jeder beſondern Kriegserklärung, ſeine freie Beiſtimmung gegeben hat. Nur in ſo fern der Staat den Staatsbürger als einen ſolchen betrachtet, der vermittelſt ſeiner Repräſentanten

Digitized by Google

ſeine Beiſtimmung zur Kriegserklärung gegeben hat, kann der Staat allein über den gefahrvollen Dienſt des Staatsbürgers diſponiren (K. 219.).

Wenn die Beiſtimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beſchlieſsen, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht, ſo iſt nichts natürlicher, als daſs, da ſie alle Drangſale des Kriegs über ſich ſelbſt beſchlieſsen müſsten (als da ſind: ſelbſt zu fechten; die Koſten des Kriegs aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüſtung, die er hinter ſich läſst, kümmerlich zu verbeſſern; zum Uebermaſse des Uebels endlich eine, den Frieden ſelbſt verbitternde, eine, wegen naher immer neuer Kriege zu tilgende Schuldenlaſt ſelbſt zu übernehmen), ſie ſich ſehr bedenken werden, ein ſo ſchlimmes Spiel anzufangen. In einer Verfaſſung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger iſt oder als ſolcher behandelt wird, denkt das Oberhaupt, welches ſich als Staatseigenthümer betrachtet, an alles das nicht. Der Krieg iſt dann die unbedenklichſte Sache von der Welt, weil das Oberhaupt durch ihn an ſeiner Tafel, Jagd, ſeinen Luſtſchlöſſern, Hoffeſten u. d. gl. nicht das Mindeſte einbüſst; dieſen alſo wie eine Art von Luſtpartie aus unbedeutenden Urſachen beſchlieſsen, und der Anſtändigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatiſchen Corps die Rechtfertigung deſſelben gleichgültig überlaſſen kann (Z. 23.). Uebrigens iſt ſchon (5) gezeigt worden, daſs der einzig rechtmäſsige Krieg der Vertheidigungskrieg iſt.

β. Das Recht im Kriege iſt gerade das im Völkerrecht, wobei die meiſte Schwierigkeit iſt, um ſich auch nur einen Begriff davon zu machen. Es iſt ſchwer, ſich ein Geſetz in dieſem geſetzloſen Zuſtand (deſſen Charakter eigentlich Geſetzloſigkeit iſt) zu denken, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen. Ein Geſetz läſst ſich indeſſen doch im Krieg denken, ohne welches dieſer geſetzloſe

Digitized by Google

Zuſtand ohne Ende fortdauern würde. Dieſes Geſetz iſt: den Krieg nach ſolchen Grundſätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturſtande der Staaten (im äuſsern Verhältniſs gegen einander) herauszugehen (K. 221.). Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muſs mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil ſonſt auch kein Friede abgeſchloſſen werden könnte, und die Feindſeligkeit in einen Ausrottungskrieg ausſchlagen würde. Daher iſt nun kein Strafkrieg (3.), kein Ausrottungskrieg (2) und kein Unterjochungskrieg (4) erlaubt.

Im Kriege iſt es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen. Aber es iſt nicht erlaubt, das Volk zu plündern. Plündern heiſst nehmlich, einzelnen Perſonen das Ihrige abzwingen. Dies iſt aber Raub; weil nicht das überwundene Volk, ſondern der Staat durch daſſelbe, Krieg führt. Aber es iſt erlaubt, durch Ausſchreibungen Contributionen einzufordern, ſo daſs Scheine darüber ausgeſtellt werden. Bei nachfolgendem Frieden kann alsdann die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Laſt proportionirlich vertheilt werden, ſo daſs der ganze Staat ſie trage (K. 223.).

γ. Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpuncte des Friedensvertrags (durch welchen zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszuſtande, immer zu einem neuen Kriege Vorwand zu finden, ein Ende gemacht wird) und in Hinſicht auf die Folgen deſſelben, beſteht im Folgenden. Der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Beſiegten übereinzukommen und zum Friedensſchluſs zu gelangen, Tractaten gepflogen werden. Bei dieſen Tractaten ſchützt nun der Sieger nicht etwa ein Recht vor, das ihm nur darum zuſtehe, weil ihn der Geg-

ner lädirt habe. Sondern er läſst dieſe Frage auf ſich beruhen, und ſtützt ſich, bei den Bedingungen, die er vorſchreibt, bloſs auf ſeine Gewalt. Daher kann der Ueberwinder auch nicht darauf antragen, daſs ihm die Kriegskoſten erſtattet werden. Denn, wenn er das thäte, ſo würde er damit den Krieg ſeines Gegners für ungerecht ausgeben, indem nur der, welcher eine ungerechte Sache hatte, in die Koſten des Proceſſes verurtheilt werden kann. Der Sieger kann ſich alſo dieſen Grund ſeiner Forderungen wohl denken, aber er darf ihn nicht anführen, um etwa damit die Rechtmäſsigkeit derſelben zu belegen. Denn ſonſt würde er den Krieg für einen Beſtrafungskrieg (3) erklären, und ſo eine neue Beleidigung ausüben, indem er damit den Gegner als Untergebenen behandelte (K. 223. f.).

Der Sieger kann durch die Eroberung eines Landes und Ueberwältigung eines Volks nie das Recht erlangen, daſſelbe zu Leibeigenen zu machen, weil man hierzu einen Strafkrieg annehmen müſste, (gegen 3). Folglich ſollen auch beim Friedensſchluſs die Gefangenen ausgewechſelt werden, ohne auf Gleichheit der Zahl zu ſehen, weil ſie (rechtlich) nicht als Sklaven weder verkauft noch losgekauft (ranzionirt) werden können (K. 224.). S. übrigens, Friede.

Kriticismus

der Metaphyſik, *criticismus metaphyſicus*, *criticisme de la Metaphyſique*. Das allgemeine Miſstrauen gegen alle ſynthetiſche Sätze der Metaphyſik, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den weſentlichen Bedingungen unſerer Erkenntniſsvermögen eingeſehen worden. Der Zweifel des Aufſchubs bei allen ſolchen Sätzen der Metaphyſik, durch wel-

Digitized by Google

che etwas behauptet wird, was nicht in dem Begriff des Subjects ſolcher Sätze liegt, bis daſs durch eine Prüfung des Erkenntniſsvermögens erhellet, wie dieſe Sätze entſpringen und wie die Vernunft zu denſelben gelangt, iſt der Kriticismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphyſik gehört (E. 78. f.). Dieſer Kriticismus iſt das Gegentheil des Dogmatismus, man darf alſo nur, um ſich einen richtigen Begriff von ihm zu machen, der Artikel: Dogmatiſch, 2., Dogmatismus und Critik nachleſen.

Kritik der reinen Vernunft,

ſ. Critik der reinen Vernunft.

Kritik des Geſchmacks,

ſ. Critik der reinen Vernunft, 8, b. α.

Kunſt.

τεχνη, *ars*, *art*. So nennt man überhaupt eine jede Cauſalität, welche ihre Wirkungen, nach gewiſſen Regeln (ſ. Genie 5.), ſo hervorbringt, daſs denſelben Ideen vorausgehen. Die Cauſalität iſt die weſentliche Beſchaffenheit der Urſache, daſs durch ſie etwas anders, nehmlich die Wirkung, nach Geſetzen hervorgebracht werden muſs. Eine Idee iſt aber ein Begriff, der die Beſchaffenheit hat, daſs der Gegenſtand, welcher durch ihn gedacht wird, in der Erfahrung nicht vollkommen dargeſtellt werden kann. Wenn folglich eine Urſache ihre Wirkungen ſo hervorbringt, daſs ſie ſich dieſe Wirkungen vorher durch gewiſſe Begriffe vorſtellt, denen gemäſs, obwohl nie vollkommen angemeſſen, ſie dieſe Wirkungen her-

Digitized by Google

vorbringt, ſo heiſst dieſes Vermögen der Urſache eine Kunſt. Wenn wir uns nun vorſtellen, daſs zwiſchen manchen Producten der Natur, nehmlich den organiſchen, und der Cauſalität der Natur eben ein ſolches Verhältniſs ſei, als zwiſchen dem Product eines Menſchen und ſeiner Cauſalität, daſs er dieſes ſein Product nach ſolchen Ideen hervorbringt, die er ſich vorher von demſelben gemacht hat: ſo drückt Kant dies ganz richtig ſo aus: wir legen der Natur die Cauſalität nach Ideen, oder die Kunſt, der Analogie nach, unter. Daraus folgt nicht, daſs die Natur ein ſolcher Künſtler iſt. Wir ſagen nur, daſs wir uns die Natur ſo vorſtellen müſſen, daſs ſie das für ihre organiſchen Producte ſei, was ein Künſtler, als ſolcher, für ſeine Kunſtproducte iſt (U. 320.).

b. Man kann die Kunſt aber auch ſo erklären, daſs ſie ſei eine Cauſalität, welche ihre Wirkungen ſo hervorbringet, daſs denſelben ein Zweck vorausgehet *). Ein Zweck iſt nehmlich die Idee der Wirkung, welche ſich das wirkende Weſen, oder das Weſen, welches die Cauſalität hat, vorſtellt, ſo daſs dieſe Idee zugleich der Beſtimmungsgrund der wirkenden Urſache zur Hervorbringung der Wirkung iſt. Man ſieht alſo, die Idee der Cauſalität iſt der Zweck, worauf ihre Wirkſamkeit gerichtet iſt, und eine Cauſalität nach Ideen, oder, eine Cauſalität durch Zwecke iſt das nehmliche, beides iſt die richtige Erklärung des Begriffs der Kunſt, als eines Vermögens (U. 332.).

2. Unterſcheidung der Kunſt von der

*) *Sive ille ab omnibus fere approbatus finis obſervatur, artem conſtare ex praeceptionibus conſentientibus et coexercitatis ad finem utilem vitae.* Quinctil. Inſtit. orat. lib. III. c. 18.

Natur. Die Kunſt iſt das Vermögen der Zwecke, aber dieſe Zwecke müſſen auch beliebig, und das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel dazu damit verbunden ſeyn. Die Zwecke müſſen beliebig ſeyn, heiſst, es muſs in der Willkühr der Cauſalität nach Zwecken ſtehen, ſich einen Zweck vorzuſetzen oder nicht. Iſt der Zweck nothwendig, dann iſt das Vermögen nicht Kunſt, ſondern Natur, wie z. B. das Gewebe zu machen geſchieht nicht durch eine Kunſt der Spinne, ſondern durch die Natur derſelben. Soll nun der Zweck wirklich gemacht werden, ſo muſs die Cauſalität zu dieſem Zweck da ſeyn; die Cauſalität zu einem beſtimmten Zweck iſt aber nichts anders, als das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel zu demſelben (S. III. 387).

b. Kunſt wird von der Natur, wie Thun (*facere*) vom Wirken oder Handeln, im weiteſten Sinne des Worts (*agere*), unterſchieden. Wenn nehmlich die Wirkung ſo aus der Urſache erfolgte, daſs es nicht von der Urſache abhing, ſie hervorzubringen oder nicht, ſo ſagt man bloſs, die Urſache wirkte dies oder handelte; wenn die Wirkung aber von dem Belieben der Urſache abhing, ſo ſagt man, die Urſache that dies; im letztern Falle ſchreiben wir der Urſache Kunſt, im erſtern Falle bloſs Natur zu. Das Product, oder die Wirkung durch Kunſt, das, was die Urſache durch ihre Kunſt hervorbrachte, nennen wie ihr Werk (*opus*). Die Entſtehung dieſes Werks ſchreibt man der Urſache zu, als ihre That. Das Product der Natur nennen wir bloſs ſchlechtweg ihre Wirkung (U. 173. f. M. II, 664.).

c. In dieſer Bedeutung wird das Wort Kunſt nicht mehr ſubjectiv, als das Vermögen, ſondern objectiv, als der Gebrauch der tauglichſten Mittel zu beliebigen Zwecken, oder als

diejenige Wirkung des Kunſtvermögens, daſs es Producte der Kunſt hervorbringt, gebraucht. So ſagt Kant (U. 174.): von Rechtswegen ſollte man die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine (Fertigkeit der) Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, (alſo nach Freiheitsgeſetzen handelt), Kunſt nennen. Denn, ob ob man gleich das Product der Bienen (die regelmäſsig gebaueten Wachsſcheiben) ein Kunſtwerk, d. i. ein Product der Kunſt zu nennen beliebt, ſo geſchieht dieſes doch nur wegen der Analogie mit der Kunſt, oder weil es einer Kunſt ähnlich ſieht, und wir daher den Thieren unſere Begriffe von Kunſt unterlegen. Sobald man ſich nehmlich beſinnt, daſs ſie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, ſo ſagt man alsbald, es iſt ein Product ihrer Natur (des Inſtincts), und als Kunſt wird es nur ihrem Schöpfer zugeſchrieben (U. 174. M. II. 665.). Man könnte hiernach die Fertigkeit, nach ſittlichen Geſetzen zu handeln, auch eine Kunſt nennen; ſie wäre dann die Kunſt, ein Syſtem der Freiheit gleich einem Syſtem der Natur möglich zu machen. Das wäre in der That eine göttliche Kunſt, durch die wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorſchreibt, vermittelſt ihrer auch völlig auszuführen, und die Idee davon wirklich zu machen (zu realiſiren) (K. XIII.).

d. Wenn man bei Durchſuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geſchehen iſt, ein Stück behauenes Holz antrifft, ſo ſagt man nicht, es iſt ein Product der Natur, ſondern, der Kunſt. Man verſteht darunter, die hervorbringende Urſache dieſer Form des Holzes habe ſich einen Zweck gedacht, dem es ſeine Form zu danken habe. Sonſt ſieht man auch wohl eine Kunſt in allem, was ſo beſchaffen iſt, daſs eine Vorſtellung deſſelben in ihrer Urſache vor der Wirklichkeit des Products

vorhergegangen ſeyn muſs (wie ſelbſt bei den Bienen), ohne daſs doch die Wirkung von der Urſache eben gedacht ſeyn dürfe. Wenn man aber etwas ſchlechtweg ein Kunſtwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterſcheiden, ſo verſteht man allemal darunter ein Werk der Menſchen (U. 174. M. II, 666.).

3. Unterſcheidung der Kunſt von der Wiſſenſchaft. Kunſt wird auch, als Geſchicklichkeit des Menſchen, von der Wiſſenſchaft unterſchieden, wie Können vom Wiſſen. Kunſt iſt nehmlich die Geſchicklichkeit des praktiſchen Vermögens oder des Willens, Wiſſenſchaft iſt die Wirkung des theoretiſchen Vermögens oder des Erkenntniſsvermögens. Beide unterſcheiden ſich wie Technik und Theorie von einander; denn Technik iſt die gründliche Hervorbringung, Theorie aber die gründliche Erkenntniſs des Gegenſtandes. Die Feldmeſskunſt iſt eine Kunſt, denn ſie iſt die Geſchicklichkeit, den Erdboden, oder Theile ſeiner Oberfläche, meſſen zu können; die Geometrie iſt aber eine Wiſſenſchaft *), denn ſie iſt die Erkenntniſs, vermöge welcher man die auf Anſchauung gegründete Beſchaffenheit des Raums weiſs. Und da wird auch das, was man kann, ſobald man nur weiſs, was gethan werden ſoll, und alſo die begehrte Wirkung nur genugſam kennt, nicht eben Kunſt **) genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das vollſtändigſte kennt, dennoch nicht ſofort die Geſchicklichkeit zu machen hat, gehört in ſo weit zur

*) Was wir Wiſſenſchaft nennen, das nannten die Alten: theoretiſche Kunſt τεχνια θεωρητικη. *Quinctil. Inſtit. Orator. l. III. c.* 19.

**) Die Alten nannten dies vielmehr ατεχνια, keine Kunſt. *Quinctil. l. c. c.* 21.

Kunſt. Camper beſchreibt ſehr genau, wie der beſte Schuh beſchaffen ſeyn müſste, aber er konnte gewiſs keinen machen (U. 175. M. II. 667.).

b. In manchen Gegenden ſagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine ſolche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit ſeinem Eie: das iſt keine Kunſt, es iſt nur eine Wiſſenſchaft, d. h. wenn man es weiſs, ſo kann man es auch; und eben das ſagt er von allen vorgeblichen Künſten der Taſchenſpieler (ſolchen, wozu weder Geſchwindigkeit, noch Geſchicklichkeit gehört). Die des Seiltänzers wird er dagegen Kunſt zu nennen gar nicht in Abrede ſeyn (U. 175 *), ſ. Geſchmack, 7.

4. Unterſcheidung der Kunſt vom Handwerk. Kunſt wird auch vom Handwerk unterſchieden, wie Spiel von Arbeit. Kunſt iſt nehmlich dann eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm, d. i. Spiel iſt, und man verſtehet darunter die freie Kunſt (*arts libéraux*); Handwerk aber iſt eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm (beſchwerlich), d. i. Arbeit iſt, und man kann es, in ſo fern Geſchicklichkeit dazu gehört, die aber bloſs darum erworben und geübt wird, weil ſie bezahlt wird, auch Lohnkunſt nennen, ſ. Handwerk. Beide unterſcheiden ſich alſo wie Freiheit und Zwang von einander; denn Handeln aus Freiheit heiſst ſo handeln, daſs allein der Geiſt das Werk belebt, und daſſelbe von dem bloſsen Belieben des Handelnden abhängt; aus Zwang handeln aber heiſst ſo handeln, daſs bloſs ein Mechanismus dazu erforderlich iſt, der den Handelnden ſo und nicht anders zu handeln nöthigt. Die Muſik iſt eine freie Kunſt, denn ſie iſt eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt, und der Geiſt des Componiſten muſs das muſikaliſche Product beleben; dagegen iſt die Muſik ein Handwerk,

Digitized by Google

wenn ſie für Lohn arbeitet, und der Muſikant z. B. zum Tanz aufſpielt. Zu allen freien Künſten wird aber auch ein Mechanismus erfordert, ohne welchen der Geiſt im Kunſtproduct ohne Cörper ſeyn und verdunſten würde. So muſs in einem Product der Dichtkunſt Sprachrichtigkeit ſeyn, der Dichter muſs Sprachreichthum beſitzen, und mit der Proſodie und dem Sylbenmaaſs bekannt ſeyn; alles dies aber bewirkt nur das Mechaniſche der Sprache und des Versbaues. Dies iſt nicht unrathſam zu erinnern, da manche neuere Erzieher eine freie Kunſt am beſten zu befördern ſuchen, wenn ſie allen Zwang von ihr wegnehmen, und ſie aus Arbeit in ein bloſses Spiel verwandeln. Baſedow war dieſer Meinung, von der man aber ſchon wieder zurück gekommen iſt; indem Reſewitz und Andere bald darauf aufmerkſam machten, daſs Gewöhnung zum Zwang dem Künſtler wie dem Gelehrten unentbehrlich ſei (U. 175. M. II, 668.).

Ich will nun die verſchiedenen Arten der Künſte in alphabetiſcher Ordnung beifügen.

5. Aeſthetiſche Kunſt, *ars aeſthetica*. So nennt K. die Kunſt, wenn ſie das Gefühl der Luſt, es ſei nun, daſs die Luſt die Vorſtellungen als bloſse Empfindungen, oder auch als Erkenntniſsarten begleite, zur Abſicht hat. Im erſtern Fall hat ſie die Sinnenempfindung, im letztern Fall die reflectirende Urtheilskraft zum Richtmaaſs. Es giebt hiernach zweierlei Arten äſthetiſcher Künſte, die angenehmen und die ſchönen; und der Eintheilungsgrund iſt die Art der Vorſtellungen, welche von der Luſt begleitet werden (U. 177. f. 179. M. II, 670).

6. Angenehme Kunſt. So nennt Kant die Kunſt, wenn ſie das Gefühl der Luſt, welche die Vorſtellungen als bloſse Empfindungen

begleitet, zur Abſicht hat, und bloſs zum Genuſſe abzweckt. Solche Künſte ſind z. B. die, welche die Reize hervorbringen, die die Geſellſchaft an einer Tafel vergnügen können. Dergleichen ſind: die Kunſt unterhaltend zu erzählen; die Geſellſchaft in freimüthige und lebhafte Geſprächigkeit zu verſetzen; ſie durch Scherz und Lachen zu einem gewiſſen Tone der Luſtigkeit zu ſtimmen; u. ſ. w. Hierher gehört auch die Kunſt, den Tiſch zum Genuſſe auszurüſten, die Tafelmuſik u. ſ. w. Dazu gehören ferner alle Spiele, die bloſs durch Zeitverkürzung intereſſiren (U. 178. M. II. 671.).

7. Baukunſt, ſ. Baukunſt.

8. Beredſamkeit, ſ. Beredſamkeit.

9. Bildende Kunſt. Diejenige ſchöne Kunſt, welche Ideen in Anſchauungen durch die Sinne ausdrückt; alſo nicht durch Anſchauungen in der bloſsen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden, wie die Dichtkunſt, oder die Beredſamkeit. Solcher Künſte giebt es zwei Arten, nach der Uebereinſtimmung der Darſtellung mit dem dargeſtellten Gegenſtande. Stimmt die Darſtellung mit dem dargeſtellten Gegenſtande überein, ſo heiſst die Kunſt, die der Sinnenwahrheit; ſtimmt die Darſtellung nicht mit dem dargeſtellten Gegenſtande überein, täuſcht aber einen Sinn ſo, daſs dennoch der Gegenſtand durch dieſe Täuſchung dargeſtellt wird, ſo iſt es die Kunſt des Sinnenſcheins. Die erſte Art der bildenden Kunſt heiſst die Plaſtik, die andere Art die Malerei. Beide drücken äſthetiſche Ideen durch Geſtalten im Raume aus. Die Idee liegt, als das Urbild (Archetypon) in der Einbildungskraft, die Geſtalt im Raume aber iſt das, die Idee nie erreichende, Nachbild (Ektypon) derſelben (U. 207. M. II, 713.).

10. Bildhauerkunſt, ſ. Bildhauerkunſt.

11. Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen. K. hat zuerſt die ſchönen Künſte in redende, bildende und die Kunſt des Spiels der Empfindungen eingetheilt, ſ. ſchöne Kunſt, i. f. Er nennt Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen die, welche ein künſtliches aber ſchönes Spiel von aufsen her erzeugter Empfindungen hervorbringen kann, dahingegen die redende Kunſt ein künſtliches, aber ſchönes Spiel von aufsen her erzeugter Gedanken und innerer durch ſie erzeugter Anſchauungen, und die bildende Kunſt ein künſtliches aber ſchönes Spiel von aufsen her erzeugter äuſserer Anſchauungen hervorbringt. Die erſtere Kunſt bringt alſo äuſsere Sinneneindrücke hervor, und zwar ſo, daſs ſie zuſammen ein ſchönes Spiel ausmachen, welches ſich allgemein mittheilen läſst. Dieſe Kunſt kann nichts anders betreffen, als die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung, oder Spannung, des Sinnes, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton deſſelben, ſ. Farbenkunſt, 2. K. theilt dieſe Kunſt ein in das künſtliche Spiel der Empfindungen des Gehörs und der des Geſichts, mithin in Muſik und Farbenkunſt (U. 209. 211. M. II, 711.), ſ. übrigens Farbenkunſt und Muſik.

12. Dichtkunſt, ſ. Poeſie.

13. Farbenkunſt, ſ. Farbenkunſt.

14. Freie Kunſt, ſ. Kunſt. 4.

15. Lohnkunſt, ſ. Handwerk.

16. Luſtgärtnerei, ſ. Luſtgärtnerei.

17. Mahlerei, ſ. Mahlerei.

18. Mechaniſche Kunſt, ſ. Mechaniſch.

19. Muſik, ſ. Muſik.

20. Plaſtik, ſ. Plaſtik.

21. Redende Kunſt. Diejenige ſchöne Kunſt, welche Ideen durch Worte ausdrückt, und dadurch Anſchauungen für dieſe Ideen in der bloſsen Einbildungskraft erweckt. Solcher Künſte giebt es zwei Arten, weil zwei Vermögen, Verſtand und Einbildungskraft, hierbei wirken, und es darauf ankömmt, welches dieſer beiden Vermögen im Verhältniſs zum andern zum Grunde gelegt wird. Wird der Verſtand zum Grunde gelegt, und ein Geſchäft deſſelben durch Worte ſo betrieben, als wäre es ein freies Spiel der Einbildungskraft, ſo heiſst dieſe Kunſt Beredſamkeit, ſ. Beredſamkeit; wird die Einbildungskraft zum Grunde gelegt, und ein freies Spiel derſelben durch Worte ſo betrieben, als wäre es ein Geſchäft des Verſtandes, ſo heiſst dieſe Kunſt Dichtkunſt, ſ. Poeſie. Bei dieſen Künſten liegt auch eine Idee als Urbild in dem Künſtler; aber die Anſchauung, die er erwecken will, oder das Nachbild ſoll im innern Sinn entſtehen, und das Mittel es zu erwecken ſind Worte des Künſtlers und Gedanken in dem Hörenden oder in dem Leſer (U. 205. M. II, 710.), ſ. Redner und Poet.

22. Schöne Kunſt, *beaux arts*. Diejenige äſthetiſche Kunſt, welche das Gefühl der Luſt, die die Vorſtellungen als Erkenntniſsarten begleitet, zur Abſicht hat. So iſt die Beredſamkeit, welche zur Abſicht hat, durch Worte Anſchauungen in der Einbildungskraft zu erwecken,

Digitized by Google

die mit Luſt begleitet ſind, eine ſchöne Kunſt. Schöne Kunſt (als Beſchaffenheit eines Products) iſt eine Vorſtellungsart, die für ſich ſelbſt zweckmäſsig iſt (nicht zu etwas anderm das Mittel ſeyn ſoll), und obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geſelligen Mittheilung befördert (U. 178. f. M. II, 672). Sie hat die reflectirende Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, das Allgemeine zu dem gegebenen Beſondern zu finden, und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaafs; denn ſonſt könnte die Luſt am ſchönen Gegenſtande nicht allgemein mittheilbar ſeyn, wenn es nicht die Reflexion (das Bemühen zu dem gegebenen Beſondern das Allgemeine zu finden, oder hier, es auf eine allgemeine Vorſtellung des Schönen zu beziehen) wäre, die von der Luſt begleitet wird, ſ. äſthetiſche Kunſt (U. 179. M. II, 673.).

b. Der Ausdruck ſchöne Wiſſenſchaften iſt falſch, denn das, was er bezeichnet, ſollte ſchöne Kunſt genannt werden. Es giebt nehmlich keine Wiſſenſchaft des Schönen, denn das würde heiſsen, eine auf Beweisgründen ſich ſtützende Erkenntniſs davon, welcher Gegenſtand für ſchön und welcher für häſslich zu erklären ſei. Gäbe es aber eine ſolche Erkenntniſs, ſo wäre das Urtheil über das Schöne ein Verſtandesurtheil, und kein Geſchmacksurtheil, und wer Verſtand hätte, der hätte auch Geſchmack. Eine Wiſſenſchaft aber, welche ſchön wäre, giebt es gleichfalls nicht. Denn das wäre eine Erkenntniſs, die ſich nicht durch Beweisgründe, ſondern unſer Wohlgefallen an derſelben empföhle, die müſste uns folglich ſtatt der Beweisgründe durch geſchmackvolle Ausſprüche (Bon-Mots) beluſtigen, und könnte alſo nicht Wiſſenſchaft ſeyn. Der gewöhnliche Ausdruck: ſchöne Wiſſenſchaften, iſt ohne Zweifel daher entſtanden, daſs man ganz richtig bemerkt hat,

es werde zur ſchönen Kunſt, in ihrer ganzen Vollkommenheit, viel Wiſſenſchaft, z. B. Kenntniſs alter Sprachen, Beleſenheit in den Autoren, die für Claſſiker gelten, Geſchichte, Kenntniſs der Alterthümer u. ſ. w. erfordert. Daher hat man nun dieſe hiſtoriſchen Wiſſenſchaften, weil ſie zur ſchönen Kunſt die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch weil darunter ſelbſt die Kenntniſs der Producte der ſchönen Kunſt (der Beredſamkeit und Dichtkunſt) begriffen wird, durch eine Wortverwechſelung, ſelbſt ſchöne Wiſſenſchaften genannt (U. 176. f. M. II, 669.).

c. Schöne Kunſt iſt eine Kunſt, ſo fern ſie zugleich Natur zu ſeyn ſcheint. An einem Product der ſchönen Kunſt, z. B. einem engliſchen Garten, muſs man ſich bewuſst werden, daſs es Kunſt (d. i. durch Kunſt hervorgebracht) ſei, und nicht Natur. Allein man muſs es der Form ſo wenig anſehen können, daſs der Gegenſtand nach willkührlichen Regeln iſt hervorgebracht worden, um die Idee des Künſtlers darzuſtellen, daſs man ihn für ein Product der bloſsen Natur halten ſollte. Dies Gefühl, daſs das Spiel, in welches die Anſchauung eines ſolchen Products unſere Einbildungskraft und unſern Verſtand verſetzt, nicht dem Zwange gewiſſer Regeln unterworfen iſt, ſo daſs dies Spiel dennoch der Idee angemeſſen iſt, welche der Künſtler darſtellen wollte, iſt der Grund der Luſt, welche ſich allgemein mittheilen läſst, ohne ſich doch auf einen Begriff davon, wie man ſich das denken müſſe, was ſchön ſeyn ſoll, zu gründen. Die Natur war ſchön, wenn ſie ſo ausſahe, als hätte ſie Jemand nach Ideen hervorgebracht, die er durch ſie darſtellen wollte, d. i. als wäre es Kunſt; und die Kunſt kann nur ſchön genannt werden, wenn wir uns bewuſst ſind, es ſei eine Darſtellung von Ideen oder Kunſt, und ſie uns doch als Natur,

Digitized by Google

d. i. als wären dabei gar keine Regeln beobachtet worden, ausſieht (U. 179. M. II, 674.).

d. Wir können nehmlich allgemein ſagen, es mag die Naturſchönheit oder die Kunſtſchönheit (ſ. Genie, 7. f.) betreffen: ſchön iſt das, was nicht durch die Empfindung in den Sinnen, (wie z. B. das, was gut ſchmeckt), noch durch einen Begriff (wie z. B. der ſcharfe Beweis einer Wahrheit, die bisher nicht bewieſen werden konnte), ſondern bloſs dadurch gefällt, daſs man es als Gegenſtand der Beurtheilung behandelt. Nun hat die Kunſt jederzeit eine beſtimmte Abſicht, etwas hervorzubringen. Wenn ſie nun die Abſicht hätte, eine ſolche Empfindung hervorzubringen, die mit Luſt begleitet wäre (wie z. B. die Kochkunſt einen Wohlgeſchmack; welches immer etwas iſt, was nicht Jedermann, ſondern bloſs dieſem oder jenem Luſt machen kann): ſo würde ein ſolches Product (z. B. eine wohlſchmeckende Speiſe), als Gegenſtand der Beurtheilung behandelt, nur gefallen vermittelſt eines Gefühls, das auf ſinnlicher Empfindung beruhet. Hätte die Kunſt hingegen die Abſicht, irgend einen beſtimmten Gegenſtand (z. B. einen bequemen Schrank) hervorzubringen, ſo würde, wenn dieſe Abſicht durch die Kunſt erreicht wird, der Gegenſtand (z. B. der Schrank) nur durch Begriffe (z. B. die Gedanken, daſs ſich darin viel aufheben, gut verbergen läſst, u. ſ. w.) gefallen. In beiden Fällen würde die Kunſt nicht dadurch gefallen, daſs man den Gegenſtand bloſs der Beurtheilung unterwürfe, ſondern durch die Empfindungen oder die Begriffe. Sie würde daher nicht eine ſchöne, ſondern eine mechaniſche Kunſt ſeyn; weil unter mechaniſcher Kunſt eine ſolche zu verſtehen iſt, welche bloſs Erkenntniſs des Gegenſtandes, und die Geſchicklichkeit, ihn dieſer Erkenntniſs gemäſs hervorzubringen, erfordert (U. 180. M. II, 675.).

Digitized by Google

e. Alſo muſs man die Abſicht dem Product der ſchönen Kunſt nie anſehen. Das heiſst, ſchöne Kunſt muſs in ihrem Product ſo anzuſehen ſeyn, als wäre es Natur, und als wäre folglich gar keine Abſicht dabei, und doch muſs man ſich dabei bewuſst ſeyn, daſs es Kunſt iſt. Dies iſt nur dadurch möglich, daſs zwar alle Regeln bei der Hervorbringung eines Kunſtproducts auf das pünctlichſte ſind befolgt worden, nach welchen das Product allein das werden kann, was es ſeyn ſoll; daſs man aber doch keine Spur davon an dieſem Product antrifft, daſs die Regeln dem Künſtler vor Augen geſchwebt, und ſeinen Gemüthskräften Feſſeln angelegt haben (U. 186. M. II, 676.). Daſs ſchöne Kunſt, Kunſt des Genies iſt, findet man im Art. Genie, 5.

f. Zur ſchönen Kunſt werden erfordert:

α. Einbildungskraft, ſ. Genie, 12. f.

β. Verſtand, ſ. Genie, 12. f.

γ. Geiſt, ſ. Geiſt.

δ. Geſchmack, ſ. Geſchmack.

Die drei erſteren Vermögen bekommen durch das vierte allererſt ihre Vereinigung, ſ. Geſchmack, 7. (U. 203. M. II, 706.). Wir wollen dieſes noch kürzlich hier aus einander ſetzen.

g. Von der Verbindung des Geſchmacks mit Genie in Producten der ſchönen Kunſt. Es iſt die Frage: iſt in Sachen der ſchönen Kunſt mehr am Genie oder am Geſchmack gelegen? So ſollen, nach Hume, die Engländer mehr Genie, die Franzoſen mehr Geſchmack haben; woran iſt nun mehr gelegen? Genie ſchlieſst eigentlich Verſtand, Einbildungskraft

Digitized by Google

und Geiſt in ſich, der Geſchmack aber ſetzt ſie in das rechte Verhältniſs zu einander. Die Einbildungskraft iſt das Hauptvermögen des Genies, denn dieſes ſchafft die äſthetiſchen Ideen, ſ. Genie, 12. Geſchmack aber iſt die Urtheilskraft in Beziehung auf das Schöne. Obige Frage wäre alſo mit der einerlei, kommt es in Sachen der ſchönen Kunſt mehr auf Einbildung oder auf Urtheilskraft an? Eine Kunſt, die bloſs Genie zum Grunde hätte, würde bloſs zu einem gegebenen Begriff äſthetiſche Ideen auffinden und Andern mittheilen können; dies Talent des Genies aber heiſst Geiſt; und daher würde eine ſolche Kunſt eher eine geiſtreiche als eine ſchöne Kunſt genannt werden müſſen. Nur eine Kunſt, die auf Geſchmack beruhet, kann allein eine ſchöne Kunſt genannt werden, denn ohne Geſchmack kann das Genie ſeinem Product nicht die ſchöne Form geben, ſ. Genie, 10. ff. Folglich iſt der Geſchmack die unumgängliche Bedingung (*conditio ſine qua non*), ohne welche gar kein Kunſtwerk und alſo keine ſchöne Kunſt möglich iſt (U. 202. M. II, 704.).

h. Der Geſchmack muſs das Genie ſtets in Zucht halten, es zügeln, ihm die Flügel beſchneiden und es geſittet oder geſchliffen machen. Zugleich giebt der Geſchmack dem Genie die Leitung, worüber es ſich verbreiten und bis wie weit es gehen ſoll, um zweckmäſsig zu bleiben. Der Geſchmack bringt endlich Klarheit und Ordnung in die Ideen, und macht ſie dadurch haltbar, und eines dauernden und allgemeinen Beifalls, der Nachfolge Anderer und einer immer fortſchreitenden Cultur fähig. Wenn alſo beide Eigenſchaften des Gemüths im Widerſtreit ſind, ſo muſs das Genie dem Geſchmack weichen. Auch wird die Urtheilskraft, welche in Sachen der ſchönen Kunſt aus eigenen Principien den Ausſpruch thut, und dann eben Geſchmack heiſst (ſ. Geſchmack), eher der Freiheit und dem Reichthum der Einbildungskraft,

als dem Verſtande, Abbruch zu thun, erlauben (U. 203. M. II, 705.).

i. Von der Eintheilung der ſchönen Künſte. Man kann überhaupt Schönheit den Ausdruck äſthetiſcher Ideen nennen; iſt es Naturſchönheit, ſo iſt die Natur uns ſchön, weil es uns bei der Anſchauung ſo iſt, als hätte ſie Jemand nach Ideen hervorgebracht; iſt es Kunſtſchönheit, ſo ſoll ſie wirklich Ideen darſtellen (U. 204. M. II, 707.). Man kann daher die ſchönen Künſte ſo eintheilen, als man die Arten, wie der Menſch ſich ausdrückt, um ſich Andern mitzutheilen, eintheilt. Die Art, wie ſich der Menſch mittheilt, iſt nehmlich:

α. die Articulation, die den Gedanken durch Worte;

β. die Geſticulation, die die Anſchauung durch Gebehrden;

γ. die Modulation, die die Empfindung durch den Ton

mittheilt oder auf den Andern überträgt. Nur die Verbindung dieſer drei Arten des Ausdrucks macht die vollſtändige Mittheilung des Sprechenden aus (U. 204. f. M. II, 708.).

k. Hiernach kann es auch nur dreierlei Arten ſchöner Künſte geben:

α. die redende Kunſt, welche die Ideen vermittelſt der Gedanken, welche hier die Anſchauungen im innern Sinn oder Vorſtellungen der bloſsen Einbildungskraft wirken, durch Worte;

β. die bildende Kunſt, welche die Ideen vermittelſt der Anſchauungen im äuſsern

Sinn durch Darſtellungen im empiriſchen Raum oder äuſsere Sinnenformen;

γ. die Empfindung wirkende Kunſt oder Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, welche die Ideen vermittelſt der Empfindungen durch äuſsere Sinneneindrücke oder Stimmungen (Spannungen, Töne) des Sinnes

mittheilet.

Man könnte dieſe Eintheilung auch logiſch, durch Entgegenſetzung, machen, welche analytiſche Eintheilung, nach dem Satze des Widerſpruchs, jederzeit zweitheilig (dichotomiſch) iſt. Dieſe Eintheilung, welche aber zu abſtract und den gemeinen Begriffen nicht ſo angemeſſen ausſieht, würde folgende ſeyn: Die ſchöne Kunſt drückt Ideen aus entweder

α. in Worten, oder

β. in Anſchauungen.

Nun haben aber die Anſchauungen

αα. eine Form, dieſe giebt eigentliche Anſchauungen; und

ββ. eine Materie, dieſe giebt Empfindungen.

Uebrigens bevorwortet K. noch, daſs er dieſen Entwurf zu einer Eintheilung nicht für eine unumſtöſsliche Theorie wolle angeſehen haben, ſondern nur für einen Verſuch, deren man mehrere anſtellen könne und ſolle (U. 204. f. M. II, 709.).

1. Von der Verbindung der ſchönen Künſte in einem und demſelben Product.

Es können zur Hervorbringung eines Kunſtproducts mehrere ſchöne Künſte gewirkt haben, z. B. in einem Schauſpiele die Beredſamkeit und Mahlerei, ſowohl in der Darſtellung der Subjecte (ſpielenden Perſonen), als auch der Gegenſtände; im Geſange die Poeſie und Muſik; in der Oper die Poeſie, Muſik und Mahlerei (die Darſtellung der ſpielenden Perſonen und Gegenſtände, und die Theatermahlerei); im Tanz, das Spiel der Geſtalten mit dem der Empfindungen. Es kann in einem Kunſtwerk auch das Erhabene mit dem Schönen verbunden werden, z. B. in einem gereimten Trauerſpiel, Lehrgedicht, Oratorium, u. ſ. w. In dieſer Verbindung iſt ein ſchönes Kunſtwerk noch künſtlicher. Allein darum iſt es nicht immer ſchöner, weil ſich ſo mannigfaltige Arten des Wohlgefallens durchkreuzen und eins das andere hindert und ſtört. — In aller ſchönen Kunſt beſteht das Weſentliche in der Form, daſs nehmlich dieſe für die Beſchauung und Beurtheilung zweckmäſsig ſei, wo die Luſt zugleich Cultur iſt und den Geiſt zu Ideen ſtimmt, mithin ihn mehrerer ſolcher Luſt und Unterhaltung empfänglich macht. Das Weſentliche der Kunſt beſteht folglich nicht in der Materie, d. i. der Empfindung des Gegenſtandes durch die Sinne (nehmlich in dem Reiz und der Rührung der Sinne durch den Gegenſtand), daſs dieſe Genuſs verſchaffe. Statt daſs die Betrachtung des Schönen den Geiſt cultivirt, läſst die Empfindung der Annehmlichkeit nichts in der Idee zurück, ſondern machtviel mehr auf die Länge den Geiſt ſtumpf, den Gegenſtand nach und nach anekelnd, und das Gemüth, durch das Bewuſstſeyn ſeiner, im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen, Stimmung, mit ſich ſelbſt unzufrieden und launiſch *) (U. 213. M. II, 717.).

---

*) Das Weſen der ſchönen Künſte beſteht alſo nicht, wie doch in Sulzers Theorie (Art. Künſte) behauptet wird: in der

Die ſchönen Künſte müſſen mit moraliſchen Ideen in Verbindung gebracht werden, denn dieſe gefallen nicht bloſs als Mittel wozu, ſondern um ihrer ſelbſt willen; und das Wohlgefallen, welches die ſchönen Künſte verurſachen, iſt dann dauernd. Iſt aber in einem Kunſtwerk gar keine moraliſche Tendenz, ſo dient es nur zur Zerſtreuung, d. i. dazu, ſich noch unnützlicher zu beſchäftigen und noch unzufriedener mit ſich ſelbſt zu machen. Ueberhaupt ſind die Schönheiten der Natur zu der Abſicht, uns mit Beziehung auf Moralität zu unterhalten, am zuträglichſten, wenn man früh dazu gewöhnt wird, ſie zu beobachten, zu beurtheilen und zu bewundern (U. 214. f. M. II, 718.).

m. Vergleichung des äſthetiſchen Werths der ſchönen Künſte unter einander. Unter allen ſchönen Künſten behauptet die Dichtkunſt den oberſten Rang, denn ſie verdankt ihren Urſprung faſt gänzlich dem Genie, und will am wenigſten durch Vorſchrift oder durch Beiſpiele geleitet ſeyn. Sie erweitert überdem das Gemüth dadurch, daſs ſie die Einbildungskraft in Freiheit ſetzt, und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher, damit zuſammenſtimmender, Formen, diejenige darbietet, welche die Darſtellung derſelben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig angemeſſen iſt, und die ſich alſo für das Gefühl zu Ideen erhebt. Sie ſtärkt aber auch das Gemüth dadurch, daſs ſie es ſein freies, ſelbſt-

---

Einwebung des Angenehmen in das Nützliche. Ein Geſang kann ſchön ſeyn, ohne reizend und rührend zu ſeyn, eben ſo darf ein Gebäude, oder die Sprache in einem Product der Dichtkunſt eben nicht reizend oder angenehm ſeyn, um ſchön zu ſeyn.

thätiges und von der Naturbeſtimmung unabhängiges Vermögen fühlen läſst, die Natur als Erſcheinung nach Anſichten zu betrachten und zu beurtheilen, welche die Natur nicht von ſelbſt darbietet. Sie ſpielt endlich mit dem Schein, den ſie nach Belieben erweckt, ohne doch dadurch zu betrügen. Dagegen iſt die Beredſamkeit (nicht Beredheit und Wohlredenheit, zuſammen Rhetorik genannt) die Kunſt zu überreden (ſtatt zu überzeugen, wozu bloſs Gründe, ohne alle Kunſt des Redners, hinreichen), und ſollte alſo aus den Gerichtsſchranken und von den Kanzeln verbannt ſeyn *), ſ. Beredſamkeit, 2.

---

*) Wenn mein Freund Blühdorn (in ſeiner Abhandlung: über die Simplicität des Ausdrucks in Predigten, vor ſeinen Religionsvorträgen, Magdeburg 1801) mit dieſem Urtheil nicht zufrieden iſt, ſo rührt es daher, weil er das Beredſamkeit nennt, was bei Kant Rhetorik heiſst. Man kann ſich die Sache ſo vorſtellen. Wer einen Andern von der Wahrheit eines Satzes belehren und überzeugen will, der trägt den Beweis dafür entweder

1. ganz ſimpel vor, ohne alle Rückſicht darauf, wie er ſich darüber ausdrückt, wenn er nur Einſicht in die Beweisgründe, und dadurch Ueberzeugung bewirkt; oder

2. er ſieht bei ſeinem Vortrag zugleich darauf, daſs er ſich rein, leicht, richtig und paſſend ausdrücke, d. i. er wendet Wohlredenheit dazu an; oder

3. der lebhafte Herzensantheil, den er an der Wahrheit oder am Guten nimmt, macht, daſs er auch ſeine Einbildungskraft, wenn ſie fruchtbar und zur Darſtellung ſeiner Ideen tüchtig iſt, aufbietet und vermittelſt derſelben und mit Hülfe des Reichthums der Sprache, den er in ſeiner Gewalt hat, ſeinen Satz mit den Beweisgründen deſſelben ins Licht ſetzt, d. h. er wendet Beredheit dazu an; oder endlich

4. es liegt ihm daran, daſs der Zuhörer für ſeinen (des Redners) Satz gewonnen werde, der Zuhörer mag nun überzeugt oder überredet werden. So liegt dem Redner im Parlament daran, daſs für

Digitized by Google

Wenn es um Reiz und Bewegung des Gemüths zu thun iſt, ſo folgt nach der Dicht-

---

ſeine Behauptung geſtimmt werde, und der Kanzelredner bildet ſich gemeiniglich ein, der Zweck der Religion ſei erreicht, wenn der Zuhörer, durch des Redners Vortrag gewonnen, nun anfängt einen Satz für wahr zu halten oder eine Laſterthat feltner zu vollbringen oder ganz aufzugeben. Wem nun hieran liegt, dem iſt es genug, wenn der Zuhörer auch nur überredet wird. Er bietet alſo die Kunſt auf, ſeiner Behauptung allen den Glanz zu geben, wodurch ſie gefallen kann, folglich will er nicht überzeugen, ſondern gewinnen, wodurch ſich ſelbſt, wenn die Behauptung auch wahr iſt, woran dem Redner als Solchem nichts liegt, die Wahrheit mit ihren Beweisgründen in einen ſchönen Schein verwandelt, und folglich der Zuhörer hintergangen wird. Der Redner thut alſo das, was der Dichter thut, er erregt einen ſchönen Schein, nur mit dem Unterſchied, daſs man bei dem Product des Dichters weiſs, daſs es Schein iſt, bei dem Product des Redners aber dieſen Schein für Wahrheit hält. Der Redner benimmt dem Zuhörer die Freiheit zu prüfen, wozu Kaltblütigkeit und Gemüthsruhe nöthig iſt, und intereſſirt ihn für die Behauptung. Daher iſt nun in jedem, durch die Kunſt des Redners bewirkten, Fürwahrhalten ſtets Ueberzeugung und Ueberredung vermiſcht, und folglich der Zuhörer jedesmal in dem Maaſse durch den ſchönen Schein getäuſcht, in welchem ſich Ueberredung in ſeine Ueberzeugung eingemiſcht hat. Dieſe Kunſt des Redners heiſst nun Beredſamkeit. Aus dieſer Expoſition erhellet, daſs Beredſamkeit und Wohlredenheit von Kant nicht als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht worden ſind. Wer beide zuſammen beſitzt, iſt der Redner ohne Kunſt (*vir bonus dicendi peritus*), d. i. der nicht Künſte oder Kunſtgriffe (Erhitzung der Einbildungskraft durch äſthetiſche Ideen) gebraucht, die Zuhörer zu gewinnen. Die Beredſamkeit aber, in dem Sinn, wie Kant das Wort nimmt, iſt eine, nicht achtungswürdige, Kunſt; ſich der Schwächen der Menſchen zu ſeinen Abſichten zu bedienen, dieſe mögen nun immer ſo gut gemeint und auch wirklich ſo gut ſeyn als ſie wollen. Die Ideen des Rechts und der Pflicht ſollen nur ſelbſt und allein das Gemüth beſtimmen, nicht aber die Erhitzung der Einbildungskraft, die Erregung der Affecten u. ſ. w. daſſelbe für ſie gewinnen; ſonſt wird der Menſch für das Recht und die Pflicht beſtochen und überredet. Die Künſte des Redners ſchieben alſo ſtets der Unabhängigkeit der Pflichtgeſinnung das blinde mechaniſche Spiel des ſogenannten guten Herzens unter. Allerdings haben ſchon die Alten dies an der Beredſamkeit getadelt, und ſie daher eine böſe Kunſt, eine

kunſt die Tonkunſt, welche der Dichtkunſt am nächſten kommt, und ſich mit derſelben auch ſehr natürlich vereinigen läſst. Sie ſteht aber hinter der Dichtkunſt, weil die Muſik nicht, wie die Poeſie, etwas zum Nachdenken übrig läſst, ſondern durch lauter Empfindungen, ohne Begriffe, ſpricht; weil dieſe Empfindungen vorübergehender ſind, als die Gedanken, welche die Poeſie zurückläſst; und weil ſie mehr Genuſs geben als cultiviren. Daher verlangt ſie auch öftern Wechſel, und verträgt, wenn ſie als Kunſt wirken ſoll, nicht mehrmalige Wiederholung, weil dieſe nicht Wohlgefallen, ſondern Ueberdruſs wirkt. Allein ſie bewegt das Gemüth mannigfaltiger und inniglicher als die Dichtkunſt und jede andere der ſchönen Künſte, ſ. Muſik (U. 218. M. II, 719.).

Wenn man dagegen den Werth der ſchönen Künſte nach der Cultur ſchätzt, die ſie dem Gemüth verſchaffen, ſo hat Muſik unter den ſchönen Künſten den unterſten, ſo wie unter denen, die nach ihrer Annehmlichkeit geſchätzt werden, vielleicht den oberſten Platz. Der Muſik gehen, wenn man die Cultur zum Maaſsſtab der Schätzung nimmt, die bildenden Künſte vor, denn dieſe machen einen bleibenden, die Muſik aber macht nur einen vorübergehenden Eindruck, ſ. Muſik und Malerei (U. 220. M. II, 721.).

Kunſtinſtinct,

ſ. Trieb.

Kunſt zu täuſchen genannt; ſelbſt Quinctilian nennt ſie eine Kunſt zu überreden. Auch war dem Redner im Areopag nicht erlaubt, die Leidenſchaften rege zu machen, ſondern er war genöthigt, ſich blos auf den Vortrag deſſen, was zur Sache gehörte, einzuſchränken.

Kunſtproduct,

ſ. Product.

Kunſtſchönheit,

ſ. Genie, 8. und Kunſt, ſchöne.

Kunſtverſtand,

ſ. Verſtand.

Kunſtweisheit,

göttliche Kunſt, *ars ſapientiae*, *ars divina*, *art divin.* Eine Kunſt, welche Ideen adäquat iſt (S. III, 387 *). Dies ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn; denn Ideen ſind Begriffe, denen kein Gegenſtand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann (A. 120.). Allein die Möglichkeit der Ideen überſteigt nur alle Einſicht der menſchlichen Vernunft. Es läſst ſich alſo wohl eine Kunſt denken, die alle andere Kunſt überträfe, und von keiner übertroffen würde, dieſe würde alſo in ihren Producten die Ideen, hinter denen alle Kunſt in der Erfahrung zurück bleibt, völlig erreichen. Dieſe Kunſt wäre demnach eine göttliche Kunſt, und der Begriff einer ſolchen Kunſt iſt ſelbſt eine Idee.

2. Weisheit iſt die Eigenſchaft eines Willens, daſs er zum höchſten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zuſammen ſtimmt. Das höchſte Gut, als der Endzweck aller Dinge, iſt aber eine Idee; denn es iſt in keiner Erfahrung dem Begriff deſſelben angemeſſen (adäquat) zu finden. Eine Kunſt alſo, welche das höchſte Gut

Digitized by Google

hervorbringen kann, iſt eine göttliche Kunſt, und verdient den Namen der Weisheit. Denn Kunſt iſt das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel zu beliebigen Zwecken; iſt nun dieſer Zweck das höchſte Gut, der Endzweck aller Dinge, ſo ſtimmt der Wille damit zuſammen, und dieſe Eigenſchaft deſſelben iſt Weisheit, und alſo dieſe Eigenſchaft mit jenem Vermögen verbunden eine Kunſtweisheit, die nur der Welturheber haben kann.

3. Dieſe Kunſtweisheit iſt aber von der moraliſchen Weisheit zu unterſcheiden; jene beſtehet nehmlich in dem Vermögen, das höchſte Gut hervorzubringen, dieſe in der Beſchaffenheit des Willens, daſſelbe zum oberſten Endzweck alles Wollens zu machen. Eine jede Idee iſt real oder hat objective Gültigkeit, wenn ſie unentbehrlich iſt entweder zum ſyſtematiſchen Gebrauch des Verſtandes, um ihm im Erkennen die rechte Richtung, oder der Willkühr ihre Beſtimmung zu geben. Die Idee der Kunſtweisheit iſt eine Idee der erſtern Art, ſie iſt unentbehrlich zur Erklärung des Zuſammenhangs der Dinge in der Welt als Zwecke und Mittel, welchen Zuſammenhang wir doch bei den organiſchen Cörpern nicht leugnen können, indem bei denſelben alles als wechſelſeitiges Mittel und Zwecke zuſammenhängt. So bringt der Baum die Blätter hervor, und iſt alſo die mechaniſch wirkende Urſache derſelben, allein die Blätter dienen wieder zur Erhaltung des Baums, man darf ſie dem Baum nicht öfters nehmen, wenn er nicht verdorren ſoll. Hier iſt offenbar der Baum der Zweck der Blätter, aber da es ohne eine beſtimmte Einrichtung des Baums keine Blätter geben könnte, die Blätter der Zweck des Baumes. Wir müſſen daher, da wir dieſen Zuſammenhang nicht aus bloſsen wirkenden Urſachen und alſo dem blinden Mechanismus der Natur erklären können, wenigſtens in der Beurthei-

Digitized by Google

lung der Natur ſo verfahren, als liege den nicht mechaniſch gewirkten, alſo nicht nothwendigen Producten, d. i. den zufälligen Formen der Dinge in der Natur eine nach beliebigen Abſichten wirkende Willkühr zum Grunde, das iſt, eine Kunſtweisheit, die alles nach Zwecken, und folglich zum Endzweck der Dinge entſtehen läſst. Die Teleologie oder Lehre von den Zwecken, auch durch ſie die Phyſikotheologie, oder Lehre von Gott, in ſo fern die Welt als ſein Werk betrachtet wird, giebt reichliche Beweiſe ſeiner Kunſtweisheit in der Erfahrung. Dieſes, und daſs von der Kunſtweisheit kein Schluſs auf die moraliſche Weisheit des Welturhebers gilt, auch wie dem Anſehen nach die Kunſtweisheit in den Naturzwecken, welche auch Ideen ſind, folglich Ideen realiſirt ſind, findet man auseinandergeſetzt und aufgelöſet in den Art. Teleologie, Naturzweck und Endzweck, 13. (S. III. 487. *).

Kunſtwerk,

ſ. Product.

L.

Lachen,

S. Gedankenſpiel, 3. ff.

Landesverweiſung,

Recht derſelben, *jus exilii*, *droit d'exil*. Das Recht, den Staatsbürger in die weite Welt (d. i. ins Ausland überhaupt), in der altdeutſchen Sprache Elend genannt, zu ſchicken (K. 208.). Dies Recht hat der Landesherr oder das Staatsoberhaupt; denn er hat das Recht zu ſtrafen, und folglich auch mit der gänzlichen Ausſchlieſsung vom Staat, wenn der Unterthan das Recht, Staatsbürger zu ſeyn, verwirkt hat.

2. Wenn Jemand des Landes verwieſen wird, ſo bedeutet das ſo viel als, der Landesherr entzieht ihm nun allen Schutz, und macht ihn innerhalb ſeiner Grenzen vogelfrei (*exlex*). So würde der mit allem Recht als vogelfrei ausgeſtoſsen oder des Landes verwieſen werden, welcher ſich der in einem Staate herrſchenden Autorität darum widerſetzen wollte, weil der Urſprung derſelben nicht rechtmäſsig geweſen ſei; indem

Digitized by Google

ihr Recht eben darin liegt, dafs sie herrschend, d. i. durch den allgemeinen Willen des Volks anerkannt, ist (K. 208. 174.).

Laster,

vitium, *vice*. Dieses Wort wird, wie so viele, in einer subjectiven und objectiven Bedeutung gebraucht. Subjectiv wird der Hang zur gesetzwidrigen Handlung, objectiv die gesetzwidrige Handlung selbst, Laster genannt. Jener Hang ist der in dem Menschen liegende Grund der Möglichkeit, dafs seine Gesinnung dem Gesetze der Pflicht zuwider sei, sofern dieser Grund für den Menschen zufällig ist. Die Möglichkeit aber heifst, dafs diese pflichtwidrige Gesinnung wirklich werden kann (R. 36.).

2. Objectiv ist Laster (*peccatum derivativum*) alle gesetzwidrige That, welche der Materie nach dem Gesetze widerstreitet (R. 25). Die Handlungen, welche diesen Namen haben, werden also

a. einer gesetzwidrigen Maxime gemäfs ausgeübt;

b. geschieht dieses der Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend. Das heifst, es wird bei dieser Bedeutung nicht darauf gesehen, was der Handelnde für eine Maxime hat, sondern nur darauf, dafs die Handlung einer gesetzwidrigen Maxime gemäfs ist, die Maxime des Handelnden mag seyn welche sie wolle.

3. Das Laster, in subjectiver Bedeutung, ist das Widerspiel (*contrarie s. realiter oppositum*) von der Tugend. Denn Tugend ist die Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der

Digitized by Google

Pflicht (R. 36.); nun kann man ſich die bloſse Abweſenheit der Tugend, oder das Nichtſeyn derſelben im Menſchen, denken, dies iſt Untugend oder moraliſche Schwäche; oder den der Tugend gerade entgegen geſetzten Zuſtand eines Menſchen, dies iſt Laſter oder Stärke des Gemüths zu Verbrechen. Wenn wir, wie die Algebraiſten mit einer jeden Gröſse thun, die Tugend durch den Buchſtaben a bezeichnen, und andeuten wollen, daſs man ihr etwas entgegen ſetze, was ganz das Widerſpiel von ihr iſt, alſo eine gleiche Stärke des Gemüths zu geſetzwidrigen Handlungen: ſo kann man die Tugend $= +a$ ſetzen, d. h. ſie iſt gleich (welches das Zeichen $=$ bezeichnet) einer Gröſse (a), der man etwas entgegen ſetzen will (welches das Zeichen + bezeichnet). Dann iſt das Laſter $= -a$, d. h. es iſt in dem Gemüth z. B. eines andern Menſchen eine gleiche Stärke des Gemüths, als in dem Gemüth eines Tugendhaften, aber zu dem geraden Widerſpiel (welches durch das Zeichen — angedeutet wird), in dem Gemüth des Tugendhaften iſt es Stärke zu geſetzlichen, in dem Gemüth des Laſterhaften zu geſetzwidrigen Handlungen. Iſt aber gar keine Stärke weder zu dem einen noch zu dem andern im Gemüth, ſo iſt das Untugend $= o$, welches bloſs die Abweſenheit der Tugend, aber auch die Abweſenheit des Laſters, alſo noch nicht die Anweſenheit eines Laſters bedeutet (T. 10.).

4. Die Stärke des Vorſatzes in Erfüllung der Pflicht iſt eigentlich allein Tugend, die Schwäche dieſes Vorſatzes iſt bloſs Untugend, oder ein Mangel an moraliſcher Stärke (*defectus moralis*); Laſter aber iſt, wenn es dem Subject Grundſatz iſt, ſich der Pflicht nicht zu fügen. Daher iſt nun auch, in objectiver Bedeutung, nicht jede pflichtwidrige Handlung Laſter; ſondern die pflichtwidrige Handlung überhaupt heiſst

Digitized by Google

Uebertretung (*peccatum*), iſt ſie aber vorſetzlich, ſo daſs ſie dem Subject zum Grundſatz geworden iſt, dann iſt ſie eigentlich eine ſolche Handlung, die man Laſter nennt. Eine ſolche Handlung iſt Verſchuldung (*demeritum*); und nicht bloſs moraliſcher Unwerth*) (T. 21.).

5. Die Unterlaſſung der bloſsen Liebespflichten, nehmlich der Pflichten der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit, der Theilnehmung, es ſei nun der Mitfreude oder des Mitleids, iſt Uebertretung, aber bloſs Untugend. Aber die Unterlaſſung der Pflicht, die aus der ſchuldigen Achtung für jeden Menſchen überhaupt hervorgeht, iſt Laſter; denn durch die Verabſäumung der Liebespflichten wird kein Menſch beleidigt, ſondern es unterbleibt nur etwas für ihn Wohlthätiges; durch die Unterlaſſung der Pflichten aus ſchuldiger Achtung aber geſchieht dem Menſchen Abbruch in Anſehung ſeines geſetzmäſsigen Anſpruchs. Wenn es aber in K. Tugendlehre (T. 143.) heiſst: die erſtere Uebertretung iſt das Pflichtwidrige des Widerſpiels (*contrarie oppoſitum virtutis*), ſo iſt das offenbar ein Verſehen, und muſs heiſsen, des logiſchen Gegentheils (*contradictorie oppoſitum virtutis*). Denn das Pflichtwidrige des Widerſpiels der Liebespflichten ſind die Laſter des Menſchenhaſſes, qualificirter Neid, qualificirte Undankbarkeit und qualificirte Schadenfreude. Was aber nicht allein keine moraliſche Zuthat iſt, ſondern ſogar den Werth derjenigen, die ſonſt dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, iſt Laſter (T. 143.).

---

*) Jener Unterſchied, den Engelhard macht (*Leibnitii OO. V. I, p.* 486, o.), um Leibnitzens Vorſtellung zu retten, (der alle Uebertretung für Mangel an moraliſcher Stärke hielt), daſs nur in metaphyſiſcher Bedeutung das Böſe = o ſei, in moraliſcher Bedeutung aber daſſelbe allerdings ein wirkliches Verhältniſs unſrer Handlungen zum Geſetz ſei, iſt folglich nichtig.

6. Ein wahres Laſter iſt daher ein qualificirtes Böſe, d. i. ein ſolches, bei welchem geſetzwidrige Grundſätze ſtatt finden, ſo daſs das Böſe dadurch (als vorſätzlich) in die Maxime des Subjects iſt aufgenommen worden. Dies iſt z. B. bei Leidenſchaften möglich, denn dieſe ſind Begierden, die zur bleibenden Neigung geworden ſind, ihnen hängt der Menſch mit Ruhe nach, und dieſe läſst Ueberlegung zu, und verſtattet alſo dem Gemüth, ſich darüber geſetzwidrige Grundſätze zu machen. Wenn z. B. in dem Menſchen die ſinnliche Begierde entſteht, die man Haſs nennt, ſo kann dieſe Begierde, wenn der Menſch ihr nicht widerſteht, ihm zur Gewohnheit werden, ſie wird alſo in ihm eine bleibende Neigung, die ſich dann auf die angegebene Art, wenn der Menſch über ſie brütet, mit dem Laſter verſchwiſtert, welches man Haſs nennt. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verſchwiſtert ſich aus eben dem Grunde nicht ſo ſehr mit dem Laſter (F. 50. f.).

7. Es erhellet hieraus, daſs eine Mehrheit der Laſter ſich denken, wie es denn unvermeidlich iſt, nichts anders heiſst, als ſich verſchiedene Gegenſtände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip des Laſters, nehmlich der geſetzwidrigen Maxime den Vorzug vor der geſetzlichen zu geben, und ſie in ſeine Maxime aufzunehmen, geleitet wird. Dieſes Grundprincip des Laſters, das als ſolches unerklärlich iſt, wird zuweilen perſonificirt oder als eine Perſon dargeſtellt, und dann der Böſe oder der Teufel genannt. Denn das Laſter, als die herrſchend böſe Geſinnung des Menſchen, wird ſo vorgeſtellt, als ſei es nur Eine, und als beſitze es die Menſchen, weil, wenn der Menſch ſo vorgeſtellt würde, als beſäſse der Menſch das Laſter, die falſche Vorſtellung entſteht: als habe der Menſch die Wahl gehabt zwiſchen Tugend und Laſter, und ſich für das letzte durch freien Willen beſtimmt, da er doch,

wenn er dem Laſter ergeben iſt, angeſehen werden muſs, als ſei er ein Sklave ſeiner Laſter. Das perſonificirte Böſe iſt aber nichts weiter als eine äſthetiſche Maſchinerie, d. i. die Verſinnlichung eines ſich im Ueberſinnlichen verlierenden Grundes, um dadurch den Knoten im Urſprung des Böſen gleichſam als gelöſet darzuſtellen, und zugleich dadurch, wie durch jede ſinnliche Darſtellung im Praktiſchen, auf das Gefühl, aber in moraliſcher Hinſicht, zu wirken (ſ. 48.).

8. Man kann nun alle Gegenſtände, auf die der Wille aus dem Princip des Laſters gerichtet ſeyn kann, alſo alle Laſter (in objectiver Bedeutung), auf zwei Claſſen bringen, nach der zwiefachen Anlage, die in dem Menſchen das laſterhafte Begehren möglich macht. In dem Menſchen iſt nehmlich die Anlage zur Thierheit und die Anlage zur Menſchheit (ſ. Anlage des Menſchen zum Begehren 1. ff.). Auf die Anlage zur Thierheit können allerlei Laſter gepfropfet werden, wenn die Willkühr beſtimmt wird, aus dem Princip des Laſters von dieſer Anlage Gebrauch zu machen. Dieſe Laſter können Laſter der Rohigkeit der Natur, und, in ihrer höchſten Abweichung vom Naturzweck jener Anlagen, viehiſche Laſter heiſsen (ſ. Anlagen des Menſchen zum Begehren, 6.) (R. 16. f.).

9. Auf die Anlage zur Menſchheit können ebenfalls allerlei Laſter gepfropft werden, wenn die Willkühr beſtimmt wird, aus dem Princip des Laſters von dieſer Anlage Gebrauch zu machen. Aus dieſer Anlage entſpringen nehmlich Eiferſucht und Nebenbuhlerei, und hierauf können die gröſsten Laſter geheimer und offenbarer Feindſeligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde anſehen, gepfropft werden. Dieſe Laſter können Laſter der Cultur und, im höchſten Grade ihrer Bösartigkeit, teufliſche Laſter

genannt werden (ſ. Anlagen des Menſchen zum Begehren, 7.) (R. 17. f.).

10. Alle Laſter ſind inhuman objectiv betrachtet, aber doch menſchlich ſubjectiv betrachtet, d. i. wie die Erfahrung uns unſere Gattung kennen lehrt. Ob man alſo zwar einige derſelben in der Heftigkeit des Abſcheues teufliſch nennen möchte, ſo wie ihr Gegenſtück Engelstugend genannt werden könnte: ſo ſind beide doch nur Ideen von einem Maximum (höchſten Grade). Dieſe Gegeneinanderſtellung iſt Uebertreibung. Menſchen können zwar auch in viehiſche Laſter fallen, allein der Grund davon iſt, wie wir geſehen haben, nicht eine Anlage dazu, ſondern der Miſsbrauch dieſer Anlage (T. 137. f.).

11. Ein Laſter iſt von einer Tugend nicht durch den Grad der Befolgung gewiſſer Maximen unterſchieden, ſondern ſie ſind ihrer Beſchaffenheit nach, oder ſpecifiſch von einander verſchieden, das Laſter und die Tugend drücken beide das Verhältniſs der Willkühr zum Geſetz aus, aber das eine iſt das Entgegengeſetzte von dem andern. Mit andern Worten, der belobte Grundſatz des Ariſtoteles *), die Tugend in dem Mittlern zwiſchen zwei Laſtern zu ſetzen, iſt falſch. Geſetzt, gute Wirthſchaft ſei das Mittlere zwiſchen zwei Laſtern, Geitz und Verſchwendung, ſo kann ſie weder durch die Verminderung der Verſchwendung oder durch Erſparung, noch durch Vermehrung der Ausgaben, Tugend werden. Man kann nicht ſagen, die Tugend der guten Wirthſchaft iſt die, wo ſich die Verminderung der Verſchwendung und des Geſetzes, die ſich entgegen kommen, treffen. Sondern jedes dieſer Laſter hat ſeine eigene

*) Ethik 2. B. 2. Cap.

Digitized by Google

Maxime, die ſich beide einander nothwendig widerſprechen. Der Geitz als Laſter hat die Maxime, den Zweck der Haushaltung nicht im Genuſs ſeines Vermögens, ſondern mit Entſagung auf den Genuſs bloſs in dem Beſitz deſſelben zu ſetzen *). Die Verſchwendung als Laſter hat die Maxime, den Zweck der Haushaltung im Genuſs des Vermögens zu ſetzen, ohne auf die Erhaltung deſſelben zu ſehen. Die Sparſamkeit hat aber die Maxime, ſowohl den Genuſs des Vermögens, als auch die Erhaltung deſſelben zum Zweck der Haushaltung zu machen, und beides mit einander zu vereinigen (T. 43. f.).

---

*) Garve in den Erläuterungen zum 6. Cap. des 2. B. der Ethik des Ariſtoteles fragt: ob dies beſtimmter ſei, als der Grundſatz des Ariſtoteles? Die Antwort iſt: allerdings. Garve ſtellt ſich nehmlich vor, Kant behaupte, der Geitz beſtehe in der Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, aber ohne Abſicht auf den Genuſs, und ſagt nun: Wohl leben heiſse ſich ein Vergnügen verſchaffen, alſo hienge doch der Geitz von dem mehrern oder wenigern Vergnügen ab, welches man ſich verſchaffe, und alle ſei doch auch eine Gröſse.

Allein 1. Kant ſagt ausdrücklich (T. 89.): nicht das Maaſs der Ausübung ſittlicher Maximen, ſondern die Maxime beſtimmt die Tugend oder das Laſter. Folglich beſtehet der Geitz nicht in dem Mehr oder Weniger des Vergnügens, das ich mir verſage, ſondern in der Maxime, mir jedes zu verſagen, um das Vermögen zu erhalten, und das iſt beſtimmt;

2. iſt es unbegreiflich, wie Garve auf das Mehr oder Weniger kommt, da Kant ausdrücklich von der Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, ohne Abſicht auf mehrere oder wenigere, ſondern auf Genuſs überhaupt, redet;

3. iſt alle zwar auch eine Gröſse, aber eine beſtimmte Gröſse, die kein weniger oder mehr zuläſst.

Man hüte ſich nach einem ſolchen Beiſpiel wohl vor dem Ausſpruch: „Kant iſt widerlegt, denn ein Mann, wie Garve, hat ihn widerlegt.“

12. Eben ſo wenig, und aus demſelben Grunde, kann ein Laſter durch eine gröſsere Anwendung gewiſſer Mittel, als es zweckmäſsig iſt, oder auch durch eine zu kleine Anwendung gewiſſer Mittel, als ſich ſchickt oder zweckmäſsig iſt, erklärt werden. Denn hierdurch wird der Grad gar nicht beſtimmt, mit dem es Tugend wird, oder aufhört Laſter zu ſeyn; folglich, da hierauf alles ankommen muſs, um zu erklären, ob ein Betragen pflichtmäſsig ſei oder nicht, ſo kann das keine Erklärung ſeyn. So iſt z. B. die Erklärung, die Verſchwendung iſt eine zu weit getriebene Verzehrung des Vermögens, eigentlich keine Erklärung, denn es fragt ſich: wann iſt ſie zu weit getrieben? (T. 44. f.)

13. Die Laſter, als die Brut geſetzwidriger Geſinnungen, ſind die Ungeheuer, die der Tugendhafte zu bekämpfen hat. Daher macht auch die ſittliche Stärke, als Tapferkeit (*fortitudo moralis*), die gröſste und einzige wahre Kriegsehre des Menſchen aus. Dieſe ſittliche Stärke wird auch die eigentliche, nehmlich praktiſche Weisheit des Menſchen genannt. Denn ſie macht den Endzweck des Daſeyns des Menſchen auf Erden zu dem ihrigen, ſ. Endzweck und Gut, höchſtes (T. 46.).

14. Die Tafel aller Laſter, welche Tugendpflichten widerſtreiten, iſt nach Kants Tugendlehre folgende:

I. Laſter, welche der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt widerſtreiten,

1. der Rohigkeit der Natur,

a. der Selbſtmord,

β. der unnatürliche Gebrauch der Geſchlechtsneigung,

Digitized by Google

γ. der unmäſsige Genuſs der Nahrungsmittel,

2. der Cultur,

α. die Lüge,

β. der Geitz,

γ. die falſche Demuth,

II. Laſter, welche der Tugendpflicht des Menſchen gegen andere widerſtreiten,

1. des Menſchenhaſſes,

α. der qualificirte Neid,

β. die qualificirte Undankbarkeit,

γ. die qualificirte Schadenfreude,

2. der Menſchenverachtung,

α. der Hochmuth,

β. das Afterreden,

γ. die Verhöhnung.

15. Das Laſter I, 1, β. heiſst auch ein unnatürliches Laſter (*crimen carnis contra naturam*), weil es in der Maxime beſteht, einen unnatürlichen (gegen den Zweck der Natur gerichteten) Gebrauch von eines Andern Geſchlechtsorganen und Geſchlechtsvermögen zu machen. Unnaturlich iſt dies Laſter, weil der Menſch zu demſelben, nicht durch den wirklichen Gegenſtand, eine Perſon ſeines eigenen Geſchlechts, oder ſich

ſelbſt, oder ein Thier von einer andern als der Menſchengattung, ſondern durch die Einbildung von demſelben, alſo gegen den Zweck der Natur, indem nicht die Natur, ſondern er ſich ſelbſt den Reiz hervorbringt, gereizt wird. Die Einbildung bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar wider einen noch wichtigern Naturzweck, als ſelbſt die natürliche Liebe zum Leben hat; denn dieſe zielt nur auf die Erhaltung des einzelnen Menſchen (Individuums) ab, der Geſchlechtstrieb aber auf die Erhaltung der ganzen Art (Species) (K. 107. T. 76.).

16. Dies Laſter heiſst auch ein unnennbares Laſter, weil ein ſolcher naturwidriger Gebrauch (alſo Miſsbrauch) ſeiner Geſchlechtseigenſchaft eine, und zwar der Sittlichkeit im höchſten Grade widerſtreitende, Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt, und in dem Maaſse eine Abkehrung von dieſem Gedanken erregt, daſs ſelbſt die Nennung eines ſolchen Laſters bei ſeinem eigenen Namen für unſittlich gehalten wird. Es iſt eben daher eine noch verwerflichere Läſion (Verletzung der Rechte) der Menſchheit in der eigenen Perſon des dieſes Laſters ſich ſchuldig machenden, als der Selbſtmord, den man, mit allen ſeinen Greueln, der Welt vor Augen zu legen kein Bedenken trägt. Es iſt als ob ſich der Menſch beſchämt fühlt, einer ſolchen ihn ſelbſt unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung fähig zu ſeyn. Daher veranlaſst und erfordert ſelbſt die erlaubte (an ſich freilich bloſs thieriſche) cörperliche Gemeinſchaft beider Geſchlechter in der Ehe im geſitteten Umgange viel Feinheit, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon geſprochen werden ſoll. Der Vernunftbeweis aber der Unzuläſſigkeit jenes unnatürlichen, und ſelbſt auch des bloſs unzweckmäſsigen Gebrauchs ſeiner Geſchlechtseigenſchaften als Verletzung (und zwar, was den erſtern betrifft, im höchſten Grade) der Pflicht ge-

gen ſich ſelbſt, iſt nicht ſo leicht geführt. Der Beweisgrund liegt freilich darin, daſs der Menſch ſeine Perſönlichkeit wegwirft und aufgiebt, wenn er ſich bloſs zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon, nicht in dem ganzen Geſchlecht, durch ein ſolches Laſter in ſeiner Unnatürlichkeit iſt dadurch noch nicht erklärt. Dieſes unnatürliche Laſter ſcheint auch darum verwerflicher zu ſeyn als der Selbſtmord, weil die trotzige Wegwerfung des Lebens doch noch Muth erfordert. Jenes Laſter hingegen iſt eine weichliche Hingebung an thieriſche Reize. Der Menſch überläſst ſich bei demſelben gänzlich der thieriſchen Neigung, und macht ſich zur genieſsbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen (ekelhaften) Sache, und beraubt ſich ſo aller Achtung für ſich ſelbſt. Dieſes Laſter kann alſo durch gar keine Einſchränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden (K. 107. T. 77. f.).

S. übrigens den Art. Böſes.

Kant Rel. inn. der Grenzen der bloſsen Vern. 1. St. I, S. 16—II, S. 25—III, S. 36.
Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre Einleit. II. Anmerk. S. 10. — VII. S. 21. — XIII. S. 43. ff. — XV. S. 50. f. — Elementarl. I. Buch. I. Hauptſt. II. Art. §. 7. S. 76. ff. — II. Buch. I. Hauptſt. I. Abſchn. §. 36. Anmerk. S. 137. f. — II. Abſchn. §. 41. S. 143.
Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. 1. Tit. §. 24. S. 107.
Die Ethik des Ariſtoteles überſ. u. erl. von Chriſtian Garve, Zweites Buch, 2tes K. S. 553. ff. u. 6tes K. Erläut. S. 609.

Latitudinarier

in der Moral, *latitudinarii ethices*. Die Antipoden der Rigoriſten, oder diejenigen,

welche der laxen Denkungsart zugethan ſind, daſs ſie moraliſche Mitteldinge (*adiaphora*) in Handlungen und menſchlichen Charakteren einräumen. Es liegt der Sittenlehre viel daran, keine ſolchen moraliſchen Mitteldinge zuzulaſſen (R. 9.).

2. Ein moraliſches Mittelding (*adiaphoron*) wäre eine Handlung, oder auch ein menſchlicher Charakter, die weder gut noch böſe wären; ſo wäre der Menſch überhaupt ein ſolches moraliſches Mittelding, wenn er in ſeiner Gattung weder gut noch böſe wäre. Die Erfahrung ſcheint ſogar dieſes Mittlere zwiſchen beiden Extremen zu beſtätigen; denn in Anſehung des Vergnügens und Schmerzes giebt es ein dergleichen Mittleres. Wenn wir nehmlich das Vergnügen a nennen, ſo iſt der Schmerz = — a (in der Bedeutung wie im Art. Laſter, 3.). Der Zuſtand, worin eins von beiden angetroffen wird, iſt die Gleichgültigkeit = o. Allein die Sittenlehre darf keine ſolchen moraliſchen Mitteldinge einräumen, ſo lange es möglich iſt, weil bei einer ſolchen Doppelſinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Beſtimmtheit und Feſtigkeit einzubüſsen. Diejenigen nun, welche dieſer ſtrengen Denkungsart zugethan ſind, daſs es keine ſolchen moraliſchen Mitteldinge giebt, nennt man Rigoriſten in der Moral. Aber ihre Antipoden (Gegenfüſsler, ſolche, welche der entgegengeſetzten Meinung ſind, daſs es nehmlich ſolche moraliſche Mitteldinge giebt) kann man Latitudinarier nennen. Sie ſind aber entweder Latitudinarier der Neutralität oder der Coalition. Wer behauptet, es gebe Handlungen und Charaktere, die weder gut noch böſe, alſo keines von beiden, ſind, iſt ein Latitudinarier der Neutralität, und kann ein Indifferentiſt in der Moral heiſsen, weil er der Meinung iſt, daſs gewiſſe Handlungen in Anſehung der Moralität gleichgültig ſind. Wer aber behauptet, es gebe gewiſſe

Handlungen und Charaktere, die beides zugleich ſind, nehmlich in einigen Stücken gut in andern böſe, iſt auch ein ſolcher Latitudinarier, aber der Coalition, weil er beides, das Gute und Böſe, in Einem Gegenſtande vereinigen will, und kann darum ein Synkretiſt (ein Name, welcher dies ausdrückt) in der Moral heiſsen.

3. Um nun einzuſehen, daſs beide Behauptungen falſch ſind, ſtelle man ſich die Sache wieder durch eine Art von mathematiſcher Conſtruction vor, welches gleich alles einleuchtend macht. Man nenne das Gute a, ſo kann man ſich die Aufhebung des a auf zweierlei Art denken, entweder durch contradictoriſche oder durch conträre Entgegenſetzung. Die erſte iſt die logiſche Entgegenſetzung, durch welche ich bloſs das a als nicht vorhanden denke, und dies nennt der Logiker das Nicht = a; die andere iſt die reale Entgegenſetzung, durch welche ich etwas Wirkliches denke, was das gerade Widerſpiel von dem a iſt, und wodurch, wenn ich es mit dem a verbinde, daſſelbe aufgehoben wird oder wegfällt. Dies nennt der Mathematiker das Minus = a oder das negative a = — a.

4. Die leichteſte Art nun einzuſehen, daſs es keine moraliſchen Mitteldinge giebt, iſt, wenn man bedenkt, daſs das Entgegengeſetzte des Guten = a, entweder das Nicht = a, d. i. das Nichtgute, der bloſse Mangel des Guten, d. i. der Maxime gut zu handeln, = o iſt; oder daſs es das Minus = a, d. i. das wirkliche Gegentheil, das Widerſpiel des Guten, d. i. die Maxime, böſe zu handeln, iſt, = — a, welches man auch das Nichtgute nennt, welches aber etwas Wirkliches iſt, das vom bloſsen Mangel des Guten und folglich auch vom bloſsen Mangel des Böſen wohl zu unterſcheiden iſt. Das Nicht-

gute = — a, oder das Minusgute, das negative Gute, kann auch das poſitive Böſe genannt werden.

5. Wir wollen nun einmal annehmen, das moraliſche Geſetz in uns wäre keine Triebfeder der Willkühr, ſondern, wie die Anhänger des Glückſeligkeitsprincips (Eudämoniſten) behaupten, es müſste immer erſt noch ein Gegenſtand da ſeyn, um deſſentwillen wir das Geſetz befolgen, und welcher alſo, vermittelſt des ſinnlichen Triebes, den der Gegenſtand zu befriedigen dient, die Willkühr zur Befolgung des Geſetzes beſtimmte. Dann wäre das Moraliſchgute oder die Zuſammenſtimmung der Willkühr mit dem Geſetz = a, das Nichtgute = o, nehmlich der Mangel einer Triebfeder, das Geſetz zu erfüllen, es wirkte kein Gegenſtand auf die Willkühr, d. h. das Moraliſchgute = a wäre zu betrachten wie eine Gröſse, die mit o multiplicirt iſt (a×o). Man kann das a einmal nehmen, wenn eine Triebfeder, zweimal, wenn zwei Triebfedern, u. ſ. w. wirken (d. h. die Triebfeder iſt zweimal ſo wirkſam als beim vorigen Fall); wirkt aber gar keine, ſo giebt es gar kein a, oder ich kann es o mal, d. i. gar nicht nehmen, welches, weil × das Zeichen der Multiplication iſt, ſo ausgedrückt werden kann: a×o. Dann wäre es alſo nichts Böſes, wenn kein Gegenſtand von auſsen als Triebfeder zur Befolgung des Geſetzes da wäre, es wäre aber auch nichts Gutes, ſondern nur ein Mangel aller moraliſchen Triebfeder überhaupt.

6. Das moraliſche Geſetz iſt aber ſelbſt in uns Triebfeder der Willkühr; denn ſonſt würden wir nicht um des Geſetzes, ſondern um des Gegenſtandes willen, d. i. nicht aus Moralität, ſondern wegen einer ſinnlichen Triebfeder, alſo aus Sinnlichkeit, das Geſetz befolgen. So ſei nun das Geſetz als Triebfeder = a, wirkt nun dieſe Trieb-

feder nicht, oder iſt ein Mangel der Uebereinſtimmung der Willkühr mit dem Geſetz = o vorhanden, ſo muſs eine andere Triebfeder auf die Willkühr wirken, welche dem Geſetz als einer Triebfeder wirklich entgegen wirkt. Das heiſst, es muſs im Gemüth eine Widerſtrebung gegen das Geſetz = — a vorhanden ſeyn, folglich eine wirkliche böſe Willkühr, die aber nur die Triebfeder des Geſetzes unwirkſam macht, und dadurch den moraliſchen Zuſtand, der = o iſt, hervorbringt. Dieſer Zuſtand = o iſt alſo nicht moraliſche Indifferenz oder Gleichgültigkeit in Anſehung der Moralität, ſondern beruhet wirklich auf einer böſen Geſinnung. Es giebt alſo wirklich zwiſchen einer böſen Geſinnung, d. i. einer ſolchen, welche geſetzwidrige Maximen der Handlungen zu den ihrigen macht, und zwiſchen einer guten Geſinnung kein Mittleres (R. 9. f.).

7. Dies iſt die Beantwortung der Frage, nach der rigoriſtiſchen Entſcheidungsart. Der Unterſchied zwiſchen der Natur, nach welcher es einen bloſsen Mangel woran, z. B. Mangel des Vergnügens und Schmerzes, geben kann, und der Freiheit, nach welcher dies nicht möglich iſt, beruhet auf Folgendem. Die Freiheit der Willkühr iſt von der ganz eigenthümlichen Beſchaffenheit, daſs ſie durch keine Triebfeder (z. B. die des Erhaltungstriebes vermittelſt einer ſehr wohlſchmeckenden aber ſchwer zu verdauenden Speiſe) zu einer Handlung (z. B. dieſe Speiſe zu genieſsen) beſtimmt werden kann, als nur ſofern der Menſch ſie in ſeine Maxime aufgenommen hat (d. i es ſein Wille geworden iſt, nach dieſer Maxime zu handeln, oder ſie zu ſeiner Regel des Verhaltens zu machen, z. B. wenn er es zu ſeiner Regel gemacht hat zuweilen es zu wagen, von einer ſehr wohlſchmeckenden Speiſe, die nicht oft vorkömmt, mehr zu genieſsen, als es mit vollkommner Sicherheit für die Geſundheit

geſchehen kann); ſo allein kann eine Triebfeder mit der abſoluten Spontaneität der Willkühr, der Freiheit, zuſammen beſtehen. Das moraliſche Geſetz iſt aber für ſich ſelbſt Triebfeder im Urtheile der Vernunft, und, wer es zu ſeiner Maxime macht (ſichs zur Regel macht, nach der er ſich verhalten will), iſt moraliſch gut. Derjenige alſo, der nicht darnach handelt, hat es nicht zu ſeiner Regel gemacht, in Anſehung einer auf daſſelbe ſich beziehenden Handlung. Es muſs folglich eine andere Triebfeder, die dem Geſetz entgegen geſetzt iſt, auf die Willkühr deſſelben Einfluſs haben. Dieſes kann aber vermöge der Vorausſetzung (daſs die Freiheit der Willkühr nur durch die Aufnahme der Triebfeder in ſeine Maxime beſtimmt werden kann) nur dadurch geſchehen, daſs der Menſch dieſe dem Geſetz entgegengeſetzte Triebfeder (mithin auch die Abweichung vom moraliſchen Geſetz) in ſeine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er nicht ein gegen das moraliſche Geſetz indifferenter, ſondern böſer Menſch iſt). Auf dieſe Art iſt es alſo einleuchtend, daſs ein Menſch in Anſehung des moraliſchen Geſetzes niemals keines von beiden, weder gut noch böſe, ſeyn kann (R. 11. ff.).

8. Hiernach würde eine moraliſch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) eine bloſs aus Naturgeſetzen erfolgende Handlung ſeyn. Die Wirkung eines Dinges, was keinen freien Willen hat, z. B. die Handlung eines Hundes, iſt weder gut noch böſe; dieſe Handlung ſteht nehmlich in gar keiner Beziehung aufs moraliſche Geſetz. Wenn nehmlich der Hund handelt, ſo handelt er bloſs nach Geſetzen der Natur und nicht nach Geſetzen der Freiheit, er nimmt nicht eine Maxime in ſeine Willkühr auf, ſondern wird bloſs, ohne alle Verſtandesregel, obwohl vermittelſt Vorſtellungen, zu ſeinen Handlungen getrieben. Solche Handlungen ſind aber keine Thatſachen (*facta*) in engerer Bedeutung des Worts, wenn man unter

dieſen Handlungen aus freier Willkühr verſteht; und in Anſehung ſolcher bloſsen Naturwirkungen giebt es weder Gebote, noch Verbote, noch auch Erlaubniſs (geſetzliche Befugniſs), welche letztere zu allen Handlungen, die weder geboten, noch verboten ſind, alſo moraliſch-gleichgültig ſcheinen, vorausgeſetzt werden muſs (R. 10. *)).

9. Ja aber, ſagen die Latitudinarier der Coalition, der Menſch kann doch in einigen Stücken ſittlich gut, und in andern zugleich böſe ſeyn. Man muſs doch zugeben, daſs z. B. Jemand ein ehrlicher Mann ſeyn, und zugleich in Anſehung des Geſchlechtstriebes nicht ſo gewiſſenhaft ſeyn kann. Dieſe Behauptung iſt nun ebenfalls falſch; denn iſt Jemand in einem, z. B. in Anſehung fremden Eigenthums, gut, ſo hat er das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufgenommen, ſollte er alſo in einem andern Stücke, z. B. in Anſehung der Befriedigung des Geſchlechtstriebes, zugleich böſe ſeyn, ſo hat er das moraliſche Geſetz nicht in ſeine Maxime aufgenommen, weil dieſes Geſetz, als ſolches, das iſt als allgemein für alle Fälle und nothwendig geltende Handlungsregel, ſtets befolgt werden muſs, wenn es als Geſetz in die Maxime aufgenommen ſeyn ſoll. Nun befolgt er das Geſetz aber nur für einen Fall, aber nicht für den andern, alſo iſt das Geſetz nicht als Geſetz, ſondern als Maxime für einen Fall, in die Maxime aufgenommen worden. Folglich iſt es nicht das Geſetz, was ihn, als ſolches, auch z. B. in Anſehung des Eigenthums beſtimmt, ſondern er hat eine andere Maxime in ſeinen Willen als ſein Geſetz aufgenommen, nehmlich ſich nur dann durchs Geſetz beſtimmen zu laſſen, es alſo nicht als allgemeingültig, ſondern als eine beſondere Maxime zu befolgen, wenn der Reiz der ſinnlichen Triebfeder nicht ſo groſs iſt, als bei der Befriedigung des Geſchlechtsrtiebes, im letztern

Falle aber dieſe Triebfeder in die Maxime aufzunehmen (R. 13.).

10. Die alten Philoſophen drückten die Frage: ob der Menſch von Natur gegen die Tugend und das Laſter gleichgültig (indifferent) ſei, ſo aus: ob die Tugend erlernt werden könne *)? Die andere Frage, ob der Menſch nicht in einigen Stücken tugendhaft, in andern laſterhaft ſei, drückten ſie ſo aus: ob es mehr als eine Tugend gebe? Beides wurde von ihnen mit rigoriſtiſcher Beſtimmtheit und mit Recht verneint. Sie betrachteten nehmlich, ſo wie wir es hier gethan haben, die Tugend an ſich, in der Idee der Vernunft (oder wie der Menſch ſeyn ſoll). In der Erfahrung, oder ſo wie der Menſch in der Erſcheinung iſt, kann man freilich beide Fragen bejahen, denn da ſind manche Menſchen gegen das Moralgeſetz indifferent, oder befolgen es zuweilen, und zuweilen wieder nicht. Vor dem menſchlichen Richter (nach empiriſchem Maaſsſtabe), der nur auf Legalität oder Geſetzmäſsigkeit der Handlung ſiehet, ſind ſie alſo dann weder gut noch böſe, oder theils gut, theils böſe; aber vor dem göttlichen Richter (auf der Wage der reinen Vernunft), der auf Moralität oder Sittlichkeit der Handlung ſiehet, ſind dieſe alle böſe (R. 13. *)).

Kant Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft. 1. Stück. Anmerkung, S. 9—13.

---

*) Plato unterſucht dieſe Frage in ſeinem Geſpräch Meno oder von der Tugend, und Aeſchines im erſten Geſpräch, welches den Titel hat: von der Tugend, ob ſie erlernbar ſei. Beide behaupten, ſie ſei nicht erlernbar, ſondern entſtehe in uns durch die Gottheit, d. h. ihr Urſprung ſei für uns unerforſchlich. Nur Ariſtoteles, Ethik 2, B. 1. K. behauptet, wir wären von Natur indifferent gegen die Tugend.

Digitized by Google

Laune,

Humor, *humeur*. Bedeutet, im guten Verſtande, das Talent, ſich willkührlich in eine gewiſſe Gemüthsdiſpoſition verſetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (ſogar umgekehrt), und doch gewiſſen Vernunftprincipien in einer ſolchen Gemüthsſtimmung gemäſs, beurtheilt werden. Die Laune iſt ein Talent oder eine Naturgabe, d. i. ein gewiſſes vom Subject ſelbſt abhängendes, obwohl ihm von der Natur verliehenes, Vermögen, etwas hervorzubringen. Was durch die Laune hervorgebracht wird, iſt eine gewiſſe Gemüthsdiſpoſition oder Gemüthsſtimmung, welche auch Laune genannt wird; und ſo iſt Laune, in ſubjectiver Bedeutung, die Naturgabe, ſich in Laune, in objectiver Bedeutung, zu verſetzen. Dieſe Gemüthsſtimmung beſteht aber darin, daſs man

α. alle Dinge ganz anders als gewöhnlich, ſo gar umgekehrt, beurtheile. So herrſcht in der horaziſchen Ode *) an den über die See ſegelnden Virgil faſt ganz die Laune des Dichters, ſich alles als gefahrlich vorzuſtellen. Er ſchilt darum auf die Verwegenheit der Menſchen, daſs ſie das Reiſen zur See erfunden haben;

β. alle Dinge, obwohl anders als gewöhnlich, doch gewiſſen Vernunftprincipien, die einer ſolchen Gemüthsſtimmung zum Grunde liegen, gemäſs beurtheile. Das Vernunftprincip oder die Maxime des Horaz war, ſein Gemüth zum Verdruſs zu ſtimmen, und alles Virgils Reiſe Betreffende durch dieſes Glas zu betrachten (U. 230.).

---

*) *Lib. I, Od. III. Sic te diva etc.*

Digitized by Google

2. Laune bedeutet aber auch die Fähigkeit, unwillkührlich in eine ſolche Gemüthsſtimmung geſetzt zu werden, und dieſe unwillkührliche Gemüthsſtimmung ſelbſt. Dieſe Laune hat den Menſchen in ihrer Gewalt, und macht, daſs er ſich vorſtellt, die Dinge wären wirklich ſo ganz anders und verkehrt beſchaffen, als er ſie beurtheilt. Die Laune in der erſtern Bedeutung hingegen hat der Menſch in ſeiner Gewalt, und er weiſs es ſehr wohl, daſs die Dinge nicht ſo ſind, wie er ſie ſich in dieſer Gemüthsſtimmung vorſtellt. Man merkt es gar bald, welche Art der Laune, die erſtere oder letztere, es ſei, in welcher z. B. der Schriftſteller war, als er ſchrieb. Ob nehmlich der Dichter ſelbſt ein gefärbtes Glas ſich vorhalte, und die Dinge, die er dadurch betrachtet, nun ſo beſchreibt, als glaube er, ſie wären wirklich ſo gefärbt, oder, ob ihm dieſes Glas von ſeiner Gemüthsſtimmung vorgehalten wurde, und er nun wirklich glaubt, daſs die Dinge ſo beſchaffen ſind, als ſie ihm durch das gefärbte Glas ſeiner Gemüthsſtimmung, das er nicht beachtet, erſcheinen, das kündigt ſich bald durch die Darſtellung an.

3. Wer den Veränderungen der Laune unwillkührlich unterworfen iſt, alſo von der Laune in der letzteren Bedeutung abhängt, iſt launiſch. Dieſe launiſche Sinnesart iſt eine Gemüthsſtimmung zu Anwandlungen eines Subjects beſonders zur Freude oder Traurigkeit, von denen ſich dieſes ſelbſt keinen Grund angeben kann, von denen es folglich nicht ſelbſt, und auch nicht etwas auſser demſelben die Urſache iſt; eine Diſpoſition, die vornehmlich den Hypochondriſten anhängt. In einer luſtigen Laune ſieht der Launiſche alles von der ergötzenden und beluſtigenden Seite an; es kann ihm alles Freude machen; in einer verdrüſslichen Laune aber iſt ihm alles verdrüſslich, die Fliege an der Wand ärgert ihn.

Digitized by Google

Wie ein Gelbsüchtiger alles gelb sieht, so erscheinet einem Launischen in guter Laune alles lustig, in übler Laune alles verdrüfslich, seine Urtheile, Empfindungen und Handlungen sind dann ganz anders als gewöhnlich (A. 177.).

4. Derjenige, welcher die Veränderungen der Laune willkührlich und zweckmäfsig (zum Behuf einer lebhaften Darstellung vermittelst eines Lachen erregenden Contrastes) anzunehmen vermag, der und sein Vortrag heifst launigt. Dieses launigte Talent, z. B. eines Buttler, Sterne, oder Thümmel, ist also von der launischen Sinnesart ganz unterschieden; der Hauptunterschied zwischen beiden aber ist das Willkührliche im erstern. Dieses Talent macht durch die absichtlich-verkehrte Stellung, in die der witzige Kopf die Gegenstände setzt (indem er sie gleichsam auf den Kopf stellt), mit schalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leser das Vergnügen, sie selbst zurecht zu stellen. Die Contraste, in die der launigte Dichter die Gegenstände stellt, geben ihm auch die beste Gelegenheit, die gerade Richtung der Vernunft zwischen den Extremen recht sichtbar zu machen. Besonders aber mufs derjenige, welcher im Fach des Lustspiels etwas vorzügliches leisten will, sich in jede Art der Laune zu setzen wissen; weil dies das sicherste Mittel ist, den Zuschauer zu ergötzen und zu unterrichten (A. 177.).

5. Diese Manier gehört indessen mehr zur angenehmen als schönen Kunst, weil der Gegenstand der schönen Kunst immer einige Würde an sich zeigen mufs, und daher einen gewissen Ernst in der Darstellung, so wie der Geschmack in der Beurtheilung, erfordert. Die schöne Kunst gefällt, aber die angenehme Kunst vergnügt und ergötzt durch ihre Producte; wir ergötzen uns an der wollüstigen Laune des Anakreon, die ihn so naiv macht, und

jede merkliche Laune hat etwas an ſich, wobei wir mit Vergnügen die Abweichungen von der ruhigen Vernunft beobachten. Die Laune verſchafft uns alſo Genuſs, und es iſt nicht das Wohlgefallen der bloſsen Reflexion, wodurch uns das launigte Product gefällt, ſondern das Vergnügen der Sinnenluſt, wodurch es uns reizt und intereſſirt (U. 230.).

Kant Critik der Urtheilskraft Th. I. §. 54. S. 230.

Lauterkeit,

der Pflichtgeſinnung, *puritas moralis, pureté morale.* Wenn das Geſetz für ſich allein Triebfeder iſt, und die Handlung aus Pflicht geſchieht. Dieſe Lauterkeit der Pflichtgeſinnung iſt das eine Stück der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit, d. i. in bloſs ſittlicher Abſicht, und beſteht darin, daſs ſich keine von der Sinnlichkeit hergenommene Abſichten der Pflichtgeſinnung beimiſchen; denn ſo weit jene ſinnlichen Abſichten die Triebfedern der Handlung ſind, ſo weit iſt dieſe nicht ſittlich gut, ſondern nur pflichtmäſsig. Das Gebot iſt hier: ihr ſollt heilig ſeyn (1 Petr. 1, 16.). Menſchliche Heiligkeit iſt Lauterkeit der Pflichtgeſinnung (T. 113.).

2. Lauterkeit der Kirche (*puritas eccleſiae*), ſ. Kirche.

Leben,

vita, vie. So heiſst das Vermögen einer Subſtanz, ſich aus einem innern Princip zum Handeln zu beſtimmen (N. 120.).

Eine Subſtanz iſt dasjenige Subject des Daſeyns, was ſelbſt nicht wiederum als Prädicat zum Daſeyn eines andern Subjects gehört (N. 42.). Das Vermögen iſt der Grund oder das Princip, worauf die Inhärenz eines gewiſſen Actus in uns beruhet. Folglich beſtehet das Leben in dem Grunde, welchen ein Subject, das nicht als Prädicat eines andern Dinges exiſtirt, in ſich hat, der es ihm möglich macht, ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen. Iſt dieſes für ſich beſtehende Subject, dieſe Subſtanz, endlich, ſo iſt die Handlung, zu welcher ſie ſich beſtimmt, eine Veränderung ihres Zuſtandes. Iſt dieſe Subſtanz materiell, d. h. erfüllt ſie einen Raum, ſo ſind die einzigen Veränderungen ihres Zuſtandes, zu denen ſie ſich beſtimmt, entweder Bewegung oder Ruhe. Wir kennen aber keinen andern in der Subſtanz ſelbſt liegenden Grund, der es ihr möglich machte, ihren Zuſtand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine innere Thätigkeit als das Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Luſt oder Unluſt und Begierde oder Wille. Dieſe Gründe, die es der Subſtanz möglich machen, ihren Zuſtand ſelbſt, aus Willkühr, zu verändern, und die Handlung ſelbſt, welche dieſe Veränderung bewirkt, gehören zu den Vorſtellungen des innern Sinnes, und verdienen auch daher den Namen der innern Principien (N. 120).

2. Es iſt unmöglich, daſs das Leben in der Materie liege, denn die Materie iſt eine Vorſtellung, welche uns bloſs durch äuſsere Sinne möglich iſt, das Leben aber iſt ein Vermögen, das auf den innern Principien des Begehrens beruhet, welche bloſs Vorſtellungen des innern Sinnes ſind. Wie könnte denn alſo eine bloſs dem innern Sinne zugehörige Beſtimmung eine Beſtimmung der Materie, als ſolcher, oder einer dem äuſsern Sinn zugehörigen Subſtanz ſeyn? Diejenigen,

die das Leben des Thiers in der Materie ſuchen, täuſcht bloſs die Verbindung beider Arten der Sinne in einem und demſelben Subject. Wenn nun dieſes Subject materiell iſt, und es ſelbſt, aus ſich, eine Veränderung der Materie, an die ſein innerer Sinn gebunden iſt, hervorbringen will: ſo kann das Vermögen, wodurch ihm dieſe Veränderung aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung zur Ruhe, möglich wird, oder das Leben, nicht in der Materie, ſondern muſs in einer andern, von der Materie ganz verſchiedenen (welches der Ausdruck: aufser ihr befindlichen, ſagen will), obzwar mit ihr verbundenen Subſtanz geſucht werden, die nicht in die äuſsern Sinne fällt, deren Accidenzen aber oder Beſtimmungen im innern Sinn zu finden ſind, und Vorſtellungen, nehmlich Anſchauungen der Einbildungskraft, Empfindungen, Gefühle, Begierden, Begehrungen u. ſ. w. heiſsen (N. 120. f.).

3. Leben iſt alſo das Vermögen eines Weſens, nach Geſetzen des Begehrungsvermögens zu handeln (P. 16. *). Weſen heiſst hier ſo viel als ein Ding, dem das Vermögen, welches man Leben nennt, zukommen kann. Da wir keinen andern innern Grund, der es einer Subſtanz möglich machte, ihren Zuſtand ſelbſt willkührlich zu verändern, kennen, als das Begehren: ſo iſt das Vermögen zu handeln nach den Geſetzen des Vermögens zu begehren nur eine nähere Beſtimmung der Erklärung in 1. Das Begehrungsvermögen iſt das einzige uns bekannte innere Princip, aus welchem ſich die lebende Subſtanz zum Handeln beſtimmt.

4. Das Leben heiſst das Vermögen, ſeinen Vorſtellungen gemäſs zu handeln (K. I.). Vorſtellungen ſind ſolche Beſtimmungen einer Subſtanz, welche nur im innern Sinn angeſchauet werden können. In 2. haben wir aber geſehen,

Digitized by Google

dafs nur diese Bestimmungen derjenige Grund des Handelns, welches wir Leben nennen, seyn können. Auch die Begehrungen gehören zu den Vorstellungen, und mit den Begehrungen sind stets solche Vorstellungen verbunden, sie mögen nun vor den Begehrungen hergehen oder darauf folgen, welche sich auf einen Gegenstand beziehen, den sie vorstellen *), und welcher begehrt wird. Was diejenige Art von Vorstellungen, welche Gefühl heifst, zum Leben beiträgt, findet man im Art. Gefühl, 7.

5. Diese Bestimmung des Begriffs vom Leben ist auch die der Stahlischen Partei unter den Physiologen. Sie setzen die Vorstellungen als Accidenzen, die wir uns ohne Substanz nicht denken können, in eine (empirische, aber dennoch unsern Sinnen sich entziehende) materielle Substanz, welche Seele heifst, s. Seele. Andere und vorzüglich einige neuere Physiologen setzen das Leben in die blofse Organisation, und bezeichnen es mit dem Ausdrucke Lebenskraft. Das Brownische System (s. Köllners Prüfung der neuesten Bemühungen und Untersuchungen in der Bestimmung der organischen Kräfte, nach Grundsätzen der kritischen Philosophie, in Reils Archiv für die Physiologie, 2 B. S. 210. ff. und Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über das Brownische System von einem praktischen Arzte. Jena, 1797. 8.) unterscheidet zwischen Leben und Lebenskraft, als zwei verschiedenen Begriffen, und erklärt Lebenskraft durch die Bewegung aus einem innern Princip, Leben aber durch das Resultat der Verbindung der reizerregenden Gegenstände (oder Materien, auch die erregenden Potenzen genannt, *po-*

*) Sie sind Vorstellungen in engerer Bedeutung des Worts.

teſtates incitantes, *incitantia*, *ſtimuli*) und der organiſchen Fähigkeiten. Das Leben beſtehet hiernach:

a. in dem Lebensreiz, der Erregung, Incitation (*incitatio*), d. h. in der Einwirkung (äuſserer und innerer) reizender Kräfte oder Gegenſtände, die die Muſkelfaſer und den Nerven afficiren, z. E. Wärme, Kälte, Licht, Nahrung, Säfte des Cörpers, das Blut, das Denken, u. ſ. w. ſind die reizenden Kräfte oder Materien, die erregenden Potenzen für die Muſkelfaſer, und die Sinne afficirenden Gegenſtände für die Nerven;

b. in dem Lebensvermögen der Erregbarkeit, Reizfähigkeit, Incitabilität (*incitabilitas*), d. h. in der Fähigkeit, von den erregenden Potenzen afficirt zu werden, und dem Vermögen, auf ſie zurückzuwirken. Das letzte iſt es, was Hufeland mit dem Wort Lebenskraft bezeichnet, wenn er ſagt (Ideen über Pathogenia, S. 50.): „Lebenskraft bezeichnet bloſs die Fähigkeit, Reize (*ſtimulos*) (z. B. die Luft, Nahrung, Verdauung, Aſſimilation, Abſonderungen, Ausleerungen, der Seelenzuſtand, die Lebensart, Conſtitution, das Temperament, Blut, die Reize eines Organs u. ſ. w.) nach eigenen Geſetzen zu percipiren und darauf zu reagiren.“ Allein die Fähigkeit zu reagiren kann zwar eine Organiſationsfähigkeit ſeyn, aber das Vermögen zu percipiren oder die Einwirkung der Reize mit Bewuſstſeyn aufzufaſſen iſt nur im innern Sinn möglich, und hat die Lebenskraft dieſes Vermögen, ſo iſt ſie mit der Seele eins und daſſelbe, und nur durch ein anderes Wort bezeichnet. Man thut wohl ganz recht, daſs, wenn von wirklichen Wirkungen die Rede iſt, man die Urſache derſelben eine Kraft nennt, und der Schluſs vom Daſeyn der Wirkung in der Natur auf das Daſeyn

Digitized by Google

einer dazu geeigneten Kraft ist richtig. Hingegen ist der Schluss von der Wirkung auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeigneten Substanz noch bedenklich. Allein jede Kraft, wenn sie auch von einer andern Kraft abgeleitet ist, muss doch mit ihrer Grundkraft als Accidenz einer Substanz inhäriren. Und folglich muss auch eine empirische Lebenskraft eine empirische Substanz haben, deren Accidenz sie ist. Wenn dies nun nicht die Materie seyn kann, so ist es die Seele. Hierunter denken wir aber noch nicht das übersinnliche Substrat, welches man Geist nennt; sondern nur das immaterielle Subject, das nicht als Prädicat eines andern Subjects gedacht werden kann, und als dessen Prädicate alle Bestimmungen im innern Sinn gedacht werden müssen, weil sie alle Accidenzen sind, da nach der Beschaffenheit unsers Verstandes, und der aus ihm entspringenden allgemeinen Gesetze der Erfahrung kein Accidenz seyn kann ohne eine Substanz, der es inhärirt, die Accidenzen des innern Sinnes aber unmöglich Accidenzen einer Substanz im äussern Sinn seyn können. Köllner zeigt ganz richtig, dass Lebensreiz und Lebensvermögen allein wohl die Bedingungen des Lebens sind, dass aber Lebenskraft eigentlich ein inneres Princip sei, das mechanische Vermögen aber, gereizt zu werden und auf Reize zu reagiren, eine blosse Lebensfähigkeit genannt werden müsse. — Hier wird also die Natur im Menschen noch vor seiner Menschheit, d. i. ehe er nach Ideen sich zum Wollen bestimmt, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier überhaupt thätig ist, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt. Diese Thätigkeit aber und ihre Erregung durch ein inneres Princip in Wirksamkeit gesetzt ist nicht das praktische Leben (nach Ideen), sondern nur das mechanische oder physische (nach blossen Naturkräften). Hiernach ist nun der Mensch gesund, in welchem der Lebens-

reiz weder zu ſtark noch zu ſchwach iſt für die reagirende Lebensfähigkeit. Lebensvermögen durch Lebensreiz erſchöpft, giebt indirecte Schwäche, Mangel an reizenden Kräften erzeugt directe Schwäche. Die Geſundheit liegt zwiſchen beiden in der Mitte. Wenn Jemand z. B. ſeine Seelenkräfte ausbildet, fleiſsig, ſcharf, anhaltend denkt, ſo wird die Erregung des Gehirns vermehrt. Setzt er es zu lange, oder zu ſcharf fort, ſo verliert das Gehirn ſeine Erregbarkeit. Der Gelehrte wird ein Narr aus indirecter Schwäche. Verbluteten Perſonen, zarten Kindern, abgehärmten Frauenzimmern, ausgehungerten Soldaten fehlt es an reizenden Materien; ſie befinden ſich alſo in dem Zuſtande, welcher directe Schwäche heiſst. Geſund iſt alſo der Menſch, wenn die reizenden Potenzen mäſsig wirken, wenn mäſsige Reize auf eine nicht überflüſſige, nicht unterdrückte, nicht erſchöpfte Erregbarkeit angebracht werden, mithin die Erregung ſelbſt mäſsig iſt. Es giebt aber einen Grad, wo der Lebensreiz für die Lebensfähigkeit ſo ſtark oder ſo ſchwach wird, daſs die animaliſche Operation der Wechſelwirkung zwiſchen dem Lebensreiz und den organiſchen Lebenskräften, oder der Lebensfähigkeit, in ſo fern ſie zurück wirkt, gänzlich aufhört, und nun die bloſs chemiſche Wechſelwirkung oder die der unorganiſchen Naturkräfte in den Grundſtoffen der Materie ihren Anfang nimmt, welche ſo lange die animaliſche Operation dauert nicht möglich iſt. Dieſe chemiſche Operation hat Fäulniſs zur Folge, aus der der Tod entſteht, ſo daſs nicht (wie man ſonſt glaubte) die Fäulniſs aus und nach dem Tode, ſondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniſs erfolgt (S. IV. 4.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptſt. Erkl. 5. Anm. S. 42. — III. Hauptſt. Lehrſ. 3. Anmerk. S. 120. f.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. S. 16*.

Kant Met. Anf. der Rechtsl. Einleit. I. S. I.
Berl. Monatsſchr. Dez. 1796. 1. I. Abſchn. S. 485. f.

Lebendige Kraft,

ſ. Kraft, lebendige.

Lebensreiz,

ſ. Leben, 5, a.

Lebensvermögen,

ſ. Leben, 5, b.

Lebloſigkeit,

ſ. Trägheit.

Leer,

1. Leere Anſchauung, ſ. Ding 4, 3. β.

2. Leerer Begriff, leerer Gedanke, ſ. Begriff, leerer, Ding, 4. 1. β. und Demonſtrabel, 2. Eine intelligibele Urſache (*cauſa noumenon*) iſt in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft (d. i. zum Erkennen) ein leerer, in Anſehung des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft (zum Handeln) ein reeller Begriff (P. 97.), ſ. Gebrauch, theoretiſcher und praktiſcher.

3. Leeres Datum zu Begriffen, iſt die Aufhebung des Gegebenen in der Vorſtellung. Nun

Digitized by Google

kann aber die Vorſtellung entweder ein Begriff oder eine Anſchauung ſeyn. Hebe ich nun das Gegebene in dem Begriff auf, ſo bekomme ich den leeren Gegenſtand eines Begriffs. So muſs ich die Aufhebung des Lichts denken, wenn ich den leeren Gegenſtand, Finſterniſs, bekommen ſoll. Man kann ſich keine Finſterniſs vorſtellen, wenn man nicht ſchon einmal Licht durchs Auge wahrgenommen hat. Hebe ich das in der Anſchauung durch die Erfahrung Gegebene auf, ſo bekomme ich eine leere Anſchauung ohne Gegenſtand. So muſs ich die Weſen, die den Raum erfüllen aus ihm wegdenken, wenn ich nur die leere Anſchauung des Raums bekommen ſoll. Eigentlich ſind der leere Gegenſtand und die leere Anſchauung keine wirklichen Gegenſtände, ſondern der erſtere nur ein verneinender Begriff oder die Verneinung eines wirklichen Gegenſtandes, der letztere die bloſse Form einer wirklichen Anſchauung. Beiden fehlt das Reale, die Empfindung, welche dem Gegenſtande und der Anſchauung einen Inhalt für die Sinne giebt (C. 349. M. I, 391.).

4. Leerer Gedanke, ſ. leerer Begriff. Gedanken ohne Inhalt ſind leer. Gedanken ohne Inhalt ſind aber ſolche, denen kein Gegenſtand in der Anſchauung beigefügt werden kann, oder die nicht ſinnlich gemacht werden können. So iſt eine Figur von zwei Seiten ein leerer Gedanke, nehmlich der eines Undinges (C. 75.).

5. Leeres Gedankending, ſ. Gedankending, 5.

6. Leerer Gegenſtand eines Begriffs, ſ. Ding 4, 2. β.

7. Leerer Gegenſtand ohne Begriff, ſ. Ding 4, 4. β. Dieſes könnte etwas Logiſches

Digitized by Google

ſcheinen, allein es iſt dennoch etwas Transſcendentales. Denn es iſt hier nicht von dem Begriff, ſondern von dem Gegenſtande dieſes Begriffs die Rede, der Eigenſchaften vereinigen ſoll, von welchen aus der Anſchauung erhellet, daſs ſie ſich nicht vereinigen laſſen. Indeſſen iſt ein leerer Gegenſtand ohne Begriff eben ſowohl ein leerer Begriff, als der Begriff, der keinen Gegenſtand hat, Ein Begriff, der keinen Gegenſtand hat, iſt nehmlich ein bloſses Gedankending, es exiſtirt nicht auſser den Gedanken. Aber ein Unding oder der Gegenſtand, deſſen Begriff ſich nicht einmal denken läſst, exiſtiret doch auch nirgends, ja nicht einmal in Einem Bewuſstſeyn, d. i. als ein Begriff. Es iſt eine Syntheſis, welche an ſich unmöglich iſt, und da kann man ſagen, es iſt ein Scheinbegriff, der leer iſt, ſ. Gedankending, 5. ff.

8. Leerer Raum, ſ. Raum.

9. Leere Sätze, ſind ſolche Sätze, die ihrem Zwecke gar nicht angemeſſen und eben darum oft lächerlich ſind. So iſt es der Zweck negativer oder verneinender Sätze, daſs ſie den Irrthum abhalten ſollen. Nun kann man alle Sätze, die man will, logiſch verneinend ausdrücken. Ein verneinender Satz iſt nehmlich ein ſolcher, in dem das Prädicat vom Subject verneint wird, nach der Formel A iſt nicht B, der Menſch iſt nicht von Stein. Nun kann man aber jedes Prädicat vom Subject verneinen. Wenn wir aber auf den Inhalt unſerer Erkenntniſs ſehen, ſo wird dieſe unſere Erkenntniſs vom Gegenſtande des Subjects entweder erweitert, oder beſchränkt. Iſt das Urtheil ſynthetiſch, d. h. liegt das Prädicat nicht ſchon verſteckter Weiſe im Subject, ſo erweitern die bejahenden Urtheile, aber die verneinenden Urtheile beſchränken die Erkenntniſs. Die bejahenden Urtheile ſetzen nehmlich noch einen Begriff zum Subject hinzu, die verneinenden

ſchlieſsen das Subject aus einer Sphäre gänzlich aus. Durch die Letztere wird nehmlich der Irrthum, als gehöre der Begriff zu dieſer Sphäre, abgehalten. Wenn nun in einem Fall kein Irrthum möglich iſt, ſo können die negativen Urtheile zwar wahr ſeyn, aber ſie ſind leer, oder es iſt zwecklos, ſolche Behauptungen zu machen, und ſie ſind eben darum oft lächerlich. So führte jener Schulredner den negativen Satz aus: daſs Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können. Dieſer Satz iſt leer, denn es iſt gar nicht möglich, daſs es Jemanden einfallen werde: man könne Länder ohne Kriegsheer erobern, und alſo iſt dieſer Satz, und noch mehr die Ausführung deſſelben in einer Rede lächerlich; weil der Redner die geſpannte Erwartung täuſcht, und am Ende nichts geleiſtet hat (C. 737. M. I, 834.).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einleit. S. 75. — I. Abth. II. Buch, Anhang. S. 348. f. — Methodenl. I. Hauptſt. S. 737.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 97.

Leere,

ſ. Raum.

Legal,

ſ. Legalität.

Legalität,

Geſetzlichkeit, Geſetzmäſsigkeit, Pflichtmäſsigkeit, *legalitas*, *legalité*, ſ. Handlung, gute.

Digitized by Google

2. Die Legalität einer Handlung beſteht in der Uebereinſtimmung oder Nicht-Uebereinſtimmung derſelben mit dem Geſetz, ohne Rückſicht auf die Triebfeder derſelben (K. XV.). Daſs die Handlung mit dem Geſetz übereinſtimme, iſt das erſte, was der Begriff der Pflicht von einer Handlung fordert. Pflicht iſt nehmlich diejenige Handlung, die nach dem moraliſchen Geſetze, mit Ausſchlieſsung aller Beſtimmungsgründe aus Neigung, geſchehen ſoll (P. 144.). Sie ſoll nach dem moraliſchen Geſetze geſchehen, oder ſie ſoll mit dem moraliſchen Geſetze übereinſtimmen, heiſst aber, ſie ſoll eine ſolche Handlung ſeyn, die das moraliſche Geſetz fordert, und alſo dem Weſen, welches auch der ſinnlichen Beſtimmungsgründe zu ſeinen Handlungen, der Triebe, Neigungen und Leidenſchaften fähig iſt, dieſe Handlung entweder gebietet oder erlaubt. Dieſes iſt eine Beſchaffenheit der Handlung, alſo des zu erkennenden oder zu beurtheilenden Gegenſtandes, d. i. das Objective in dem Begriff der Pflicht, und wir erkennen es, wenn wir die Handlung mit dem Geſetz vergleichen, es mag die Handlung nun von einem Andern oder von uns ſelbſt geſchehen ſeyn. Iſt die Handlung von uns ſelbſt gethan worden, ſo iſt dies Bewuſstſeyn, daſs ſie pflichtmäſsig, d. i. eine Handlung ſei, welche die Pflicht fordert, ſehr unterſchieden von dem Bewuſstſeyn, daſs ſie aus Pflicht, d. i. darum gethan worden ſei, weil ſie die Pflicht fordert. Das erſtere iſt die Legalität, das letztere aber die Moralität der Handlung, oder eigentlich der Geſinnung. Im erſtern Fall iſt der Buchſtabe des Geſetzes in der Handlung anzutreffen, d. i. der Inhalt deſſelben, oder was es fordert, im letztern Fall aber auch der Geiſt des Geſetzes in unſern Geſinnungen, d. i. das Geſetz belebt uns dann wirklich oder iſt die Triebfeder unſrer Handlungen (P. 270.). Eine Handlung kann alſo legal, geſetzmäſsig, oder geſetzlichgut ſeyn, ohne moraliſch oder

ſittlichgut zu ſeyn. Wenn nehmlich Neigungen blos die Beſtimmungsgründe des Willens zu der Handlung geweſen wären, ſo kann ſie darum doch legal ſeyn oder mit dem Geſetz übereinſtimmen, aber man kann ſie dann doch nicht eine moraliſch gute Handlung nennen. Wer ſeine Schulden bezahlt, thut eine legale Handlung, thut er es nun darum, weil er es für ſeine Pflicht erkennt, alſo um dem Geſetz zu gehorchen, ſo iſt die unmittelbare Vorſtellung des Geſetzes der Beſtimmungsgrund ſeiner Handlung, das, was ihn beſtimmt, ſeine Schulden zu bezahlen, und nur dann, wenn dieſes die eigentliche Triebfeder ſeiner Handlung iſt, handelt er auch moraliſch gut; dies iſt aber nicht der Fall, wenn er es blos darum thut, weil er ſeinen Credit dadurch erhalten will, oder um ſeiner bürgerlichen Ehre nicht zu ſchaden (P. 144. 213. 269. M. II, 279.), ſ. Moralität, Glückſeligkeit, 15.

3. Die juridiſchen Geſetze gehen blos auf äuſsere Handlungen, nicht auf innere oder Geſinnungen, und ihnen genügt alſo die Geſetzmäſsigkeit oder Legalität der Handlungen, ſ. Freiheit, 43, b. Und ſo iſt die Uebereinſtimmung der äuſsern Handlungen mit den juridiſchen Geſetzen blos Legalität (K. VI.). Die ethiſchen Geſetze hingegen gehen zugleich auf innere Handlungen oder Geſinnungen, denn ſie fordern, daſs auch die Maxime oder Handlungsregel des Handelnden mit dem Geſetz übereinſtimmen, d. h. daſs das Geſetz der Beſtimmungsgrund zu ſeiner Handlung ſeyn ſoll. Die Uebereinſtimmung der innern Handlungen oder der Maxime mit den ethiſchen Geſetzen iſt alſo eigentliche Moralität. (K. XXVI.). Allein auch die äuſsern Handlungen, welche mit den Maximen übereinſtimmen, die das ethiſche Geſetz gebietet, ob ſie wohl nicht aus dieſen Maximen, ſondern aus Neigungen entſpringen, nennt man geſetzlich gute Handlungen,

z. B. Wohlthaten, die ein Menſch erzeigt, wenn ſie auch eine Wirkung ſeiner Ruhmſucht ſind; allein dieſe Handlungen ſind darum nicht ſittlichgute Handlungen, und es iſt daher ein groſser Unterſchied zwiſchen Sitten und Tugend, zwiſchen einem Menſchen von guten Sitten und einem ſittlichguten Menſchen. Von dieſen Handlungen, zu welchen der Menſch durch die Maximen der ethiſchen Geſetze beſtimmt werden ſollte, wenn er durch ſinnliche Triebfedern dazu beſtimmt wird, gebraucht man beſſer das Wort Pflichtmäſsigkeit, hingegen von Handlungen nach juridiſchen Geſetzen, das Wort Geſetzmäſsigkeit oder Legalität.

Kant Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 144. II. B. II. Hauptſt. S. 213. — II. Th. S. 269. f.

Deſſ. Met. Anf. d. Rechtsl. Einleit. S. VI. XV. XXVI.

Lehrart,

Methode im Theoretiſchen, *methodus, modus logicus, méthode.* Die Art und Weiſe, wie ein gewiſſes Object, zu deſſen Erkenntniſs ſie anzuwenden iſt, vollſtändig zu erkennen ſei (S. 16.). Sie muſs aus der Natur der Wiſſenſchaft ſelbſt hergenommen werden, folglich läſst ſie ſich als eine dadurch beſtimmte und nothwendige Ordnung des Denkens nicht ändern.

2. Die Lehrart iſt alſo ein Verfahren nach Grundſätzen, das Ganze einer gewiſſen Erkenntniſs darzuſtellen (C. 883.). Alle Erkenntniſs und das Ganze derſelben muſs einer Regel gemäſs ſeyn, denn Regelloſigkeit iſt zugleich Unvernunft, weil nehmlich die Vernunft alles von allgemeinen Regeln ableitet. Die Regel nun, oder Art (*modus*), nach welcher man ſeine Gedanken zuſammenſtellt, um eine Wiſſenſchaft zu erkennen,

ist entweder ein freies Spiel seiner Erkenntnisvermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes), und dann heifst sie die Manier, oder sie ist an eine Idee, einen Vernunftbegriff, gebunden, welcher eben das Princip oder der Grundsatz ist, nach welchem man dabei verfährt, und dann heifst dieser Zwang in der Erkenntnifs der Wissenschaft oder in der Aufstellung des Ganzen derselben, die Lehrart, z. B. die mathematische Lehrart (L. 215. U. 201.).

3. Die Lehrart ist also das Verfahren nach Principien der Vernunft, ein wissenschaftliches Erkenntnifs hervorzubringen, d. i. ein solches Erkenntnifs, dessen Mannigfaltiges zusammen ein System ausmache. Die Erkenntnifs, als Wissenschaft, mufs nach einer solchen Methode eingerichtet seyn. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntnifs, dessen Theile nicht willkührlich zusammengeordnet sind, wie eine Menge Thaler, die man beliebig über einander oder neben einander legt, welches man ein Aggregat nennt, sondern sie müssen nach einer Idee geordnet seyn, in welcher sie alle als Theile Eines Ganzen zusammenhängen, welches man ein System nennt. Die Wissenschaft erfordert also eine systematische Erkenntnifs, und die Methode ist die Verfahrungsart, ein solches systematisches Erkenntnifs sowohl im Nachdenken als im Vortrage hervorzubringen (P. 269.).

4. Noch unterscheidet K (L. 16.) sehr richtig die Methode vom Vortrage, indem er unter dem letztern die Manier versteht, seine Gedanken Andern mitzutheilen, nicht sowohl um die Doctrin systematisch darzustellen, als verständlich zu machen. Die Methode hat es eigentlich mit der systematischen Anordnung und Ableitung der Wissenschaft nach Einer und von Einer Idee, dem Princip, der Vortrag aber mit der Mit-

theilung der Wiſſenſchaft, ſie mag nun methodiſch angeordnet ſeyn oder nicht, zu thun.

5. Dieſes, was jetzt erläutert worden, iſt nur die Methode im Theoretiſchen, die allein auch Lehrart heiſsen kann (U. 261.). Nun kann man ſich aber auch eine Methode im Praktiſchen denken, oder ein Verfahren nach Grundſätzen, nicht die Geſetze der reinen praktiſchen Vernunft wiſſenſchaftlich vorzutragen, ſondern ihnen Eingang in das menſchliche Gemüth zu verſchaffen (P. 269.). Methode im Praktiſchen ſowohl als im Theoretiſchen iſt daher überhaupt ein Verfahren nach Grundſätzen, und da man nur die Methode im Theoretiſchen eine Lehrart nennen kann, ſo ſollen ſowohl die Methode im Praktiſchen, als auch die verſchiedenen Arten der Methode, und folglich auch der Lehrart, im Art. Methode erläutert werden.

Kant Logik. Einleit. S. 16. — II. §. 94. 95. S. 215.

Deſſ. Critik der rein. Vern. Methodenl. IV. Hauptſt. 3. S. 883.

Deſſ. Critik der pract. Vern. II. Th. S. 269.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th., §. 41. *** S. 201. — §. 60. S. 261.

Lehrbegriff,

ſ. Theorie.

Lehrſatz,

Theorem, *Theorema*, *théorême*. Ein theoretiſcher, eines Beweiſes fähiger und bedürftiger Satz (L. 175.). Ein Satz iſt ein Urtheil, in welchem das Verhältniſs verſchiedener Vorſtellungen zur Einheit des Bewuſstſeyns als

aſſertoriſch gedacht wird, ſ. Daſeyn. Zu einem Lehrſatze gehört:

a. der Satz ſelbſt oder die Theſis; er beſteht wieder aus zwei Momenten:

α. dem Angenommenen oder der Hypotheſis, und

β. der Ausſage;

b. der Beweis, welcher in der Mathematik Demonſtration heiſst, und wieder aus zwei Momenten beſteht:

α. dem, was zum Beweiſe verhilft, welches in der Mathematik die Conſtructionen, in der Philoſophie Begriffe ſind, und

β. der Folgerung daraus.

(L. 176.).

2. Einige Lehrſätze nennt K. dialektiſche oder vernünftelnde. Dieſe unterſcheiden ſich von andern theils durch ihren Urſprung, theils durch eine ganz auffallende eigenthümliche Beſchaffenheit. Sie entſpringen nehmlich, wenn wir unſere Vernunft nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung verwenden, zum Gebrauch der Verſtandesgrundſätze, ſondern dieſe Verſtandesgrundſätze über die Grenzen der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen. Die ganz auffallende eigenthümliche Beſchaffenheit dieſer Lehrſätze iſt, daſs ſie in der Erfahrung weder Beſtätigung finden, noch Widerlegung fürchten dürfen, und daſs jeder nicht allein an ſich ſelbſt ohne Widerſpruch iſt, ſondern ſogar in der Natur der Vernunft Bedingungen ſeiner Nothwendigkeit antrifft, nur daſs unglückli-

cher Weiſe der Gegenſatz eines ſolchen Lehrſatzes mit eben ſo gültigen und nothwendigen Gründen bewieſen werden kann, als der Lehrſatz ſelbſt (C. 449.).

3. Ein dialektiſcher Lehrſatz der reinen Vernunft muſs dieſes, ihn von allen ſophiſtiſchen Sätzen Unterſcheidende, an ſich haben, daſs er

a. nicht eine willkührliche Frage betrifft, die man nur in gewiſſer beliebiger Abſicht aufwirft, ſondern eine ſolche, auf die jede menſchliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig ſtoſsen muſs;

b. mit ſeinem Gegenſatze nicht bloſs einen gekünſtelten, ſondern natürlichen und unvermeidlichen Schein bei ſich führe, der zwar aufgedeckt, aber niemals vertilgt werden kann (C. 449. M. I, 503.).

4. Dieſe dialektiſchen Lehrſätze ſind, wenn ſie der Vernunft angemeſſen ſind, für den Verſtand zu groſs, und wenn ſie dem Verſtande angemeſſen ſind, für die Vernunft zu klein (C. 450. M. I, 504.).

5. Dieſe vernünftelnden Lehrſätze eröffnen alſo einen dialektiſchen Kampfplatz, auf dem der angreifende Theil ſtets die Oberhand behält. Daher auch rüſtige Ritter ſicher ſind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn ſie nur dafür ſorgen, daſs ſie den letzten Angriff zu thun, das Vorrecht haben. Man kann ſich leicht vorſtellen, daſs dieſer Tummelplatz iſt oft genug betreten worden. Gemeiniglich aber hat man dem Verfechter der guten Sache gegen ſeinen Gegner mit der machthabenden Gewalt beigeſtanden (C. 450.).

Die Beiſpiele und Erläuterung zu dieſem Artikel findet man im Art. Antithetik.

Kant Logik I, 2. Abſch. §. 39. S. 175.

Deſſ. Critik d. r. V. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 449. ff.

Lehrſpruch,

ſ. Dogma.

Leibeigener,

Sklave, *ſervus in ſenſu ſtricto, esclave.* Ein Menſch ohne Perſönlichkeit (K. L.). Die Perſönlichkeit iſt, ſo wie ſie hier verſtanden werden muſs, die moraliſche, und beſteht in der Freiheit eines vernünftigen Weſens unter moraliſchen Geſetzen (K. XXII.). Der Menſch iſt aber ein vernünftiges Weſen unter moraliſchen Geſetzen, folglich hat er Freiheit oder Perſönlichkeit, und ein Menſch ohne ſie iſt nicht möglich. Wenn es aber doch Menſchen giebt, welche Leibeigene oder Sklaven heiſsen, ſo iſt darunter zu verſtehen, daſs man ſie bloſs ſo behandelt. Denn dem Menſchen die Perſönlichkeit zu nehmen, iſt unmöglich, ihn aber ſo zu behandeln, als habe er keine Perſönlichkeit, iſt unrecht und inconſequent, ausgenommen in einem einzigen Fall. Es iſt unmöglich, einem Menſchen die Perſönlichkeit zu nehmen, weil ſie die intelligibele Natur des Menſchen ausmacht, welche ſich auſser den Grenzen unſrer Erkenntniſs und Macht befindet, und die ſich bloſs durch das moraliſche Geſetz in uns offenbart, als welches ſie nothwendig vorausſetzt. Es iſt alſo nicht möglich, einen Menſchen zum Leibeigenen zu machen, folglich iſt es auch unrecht, ihn ſo zu behandeln, als ſei er dazu ge-

Digitized by Google

macht worden. Die Freiheit oder Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr und die rechtliche Gleichheit oder die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerm von Andern verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann, ist das angebohrne Recht eines Wesens, welches eine praktische Vernunft oder das Vermögen der Moralität hat. Es ist also unrecht, einen Menschen so zu behandeln, als habe er weder Freiheit noch rechtliche Gleichheit, ja alles Unrecht bestehet eben darin, wenn der Mensch so behandelt wird, dafs es mit der Freiheit desselben nach einem allgemeinen Gesetz (so dafs Jedermann so behandelt werden sollte) nicht zusammen bestehen kann. Die Persönlichkeit giebt dem Menschen im Verhältnifs mit andern zwei Eigenschaften, die, von andern verpflichtet zu werden, und die, andere zu verpflichten, d. i. Pflichten und Rechte. Wollte man einen Menschen so behandeln, als habe er weder Pflichten noch Rechte, so würde man ihn als ein blofses Thier behandeln, und also das Recht der Menschheit in seiner Person verletzen. Aber auch dann, wenn man ihn so behandelt, als habe er blofs Pflichten, verletzt man dieses Recht der Menschheit in seiner Person, und behandelt ihn als Leibeigenen oder als einen solchen, der keine rechtliche Freiheit und Gleichheit, und also darum keine Persönlichkeit hat. Zugleich verfährt man inconsequent, wenn man einen Menschen als Leibeigenen behandelt; denn wenn er seine Rechtspflichten beobachten soll, so gehört auch dazu, dafs er ein rechtlicher Mensch sei, d. h. er darf sich andern nicht zum blofsen Mittel machen, sondern soll für sie zugleich Zweck seyn. Soll er aber nur Tugendpflichten beobachten, so kann er es nicht vor seinem Gewissen verantworten, dafs er seine Menschenwürde von Andern mit Füfsen treten läfst. Der Leibeigene hat daher das angebohrne Recht, jeden Augenblick dem zu entfliehen, der ihn durch

Digitized by Google

Kauf, oder wohl gar durch die Geburt, zu seinem Leibeigenen gemacht hat; er hat das Recht, sich mit Gewalt frei zu machen. Der Richter kann ihn von Rechtswegen nicht strafen, denn der Leibeigene steht in keinem Rechtsverhältniss mit der bürgerlichen Gesellschaft, die ihn als Leibeigenen behandelt.

Der Fall, in welchem allein ein Mensch ein Leibeigener werden kann, ist angegeben und erläutert im Art. Grundunterthäniger.

Leibeskräfte.

Das in dem Menschen, was den Grund der Wirklichkeit seiner Wirkungen durch den Cörper enthält. Die Cultur dieser Leibeskräfte heifst die Gymnastik. Zu diesen Leibeskräften gehört zum Beispiel die Leibesstärke oder Cörperkraft in engerer Bedeutung, vermöge welcher ein Mensch grosse Lasten heben und tragen, oder andern starken Menschen überlegen seyn kann; die Schnelligkeit im Laufen, die Geschicklichkeit im Springen u. s. w. Die Cultur dieser Leibeskräfte besteht also in der Sorge für die Vervollkommnung des Materiellen am Menschen. Ohne diese Bemühung, die Thierheit des Menschen fortdauernd absichtlich zu beleben, würden seine Zwecke unausgeführt bleiben; daher gehört diese Gymnastik zu den Pflichten des Menschen gegen sich selbst (T. 112.).

Leibnitz.

Gottfried Wilhelm von Leibnitz, Baron und Geheimer-Rath, und, was Kaiser und Könige nicht geben können, ein Mann von ächt philosophischem Geist, grosen Talenten und unermesshen Kenntnissen, wurde den 24. Juni 1646 in

Digitized by Google

Leipzig gebohren, wo ſein Vater, Friedrich Leibnitz, Profeſſor der Sittenlehre war. Er ſtudirte ſchon im funfzehnten Jahre, von 1661 an, daſelbſt, und nachher in Jena. Als er die Schule verlieſs, im ſiebzehnten Jahre, gab er ſchon philoſophiſche Unterſuchungen, und noch vor dem zwanzigſten Jahre, philoſophiſche Fragen über das Recht heraus (*Epiſt. V. I. p.* 276.). Im Jahr 1664 wurde er zu Leipzig Magiſter, 1666 Doctor der Rechte zu Altdorf, und 1670 churfürſtlicher Mainziſcher Rath. Er ging mit den Söhnen des Churmainziſchen Miniſters, Barons von Boineburg, 1672 nach Paris und von da über Holland und England nach Hannover, wo er 1677 fürſtlicher Rath wurde. Nach dem Tode des Herzogs Johann Friedrich wurde er bei deſſen Bruder und Nachfolger, dem Biſchof von Osnabrück, Ernſt Auguſt, Geheimer-Juſtiz-Rath. Der Herzog trug ihm auf, die Geſchichte von Braunſchweig zu ſchreiben, er machte daher eine Reiſe durch Italien und Deutſchland, um Materialien dazu zu ſammlen, und kam 1690 nach Hannover zurück. Im folgenden Jahre wurde er vom Herzog von Wolfenbüttel, Anton Ulrich, zum Hofrath und Bibliothekar der Wolfenbüttelſchen Bibliothek ernannt.

2. Nach Papſt Innocenz XI. Tode reiſete Leibnitz nach Rom, und zweimal nach Wien, und wurde vom Kaiſer 1711 zum Baron und Reichshofrath ernannt, nachdem er ſchon im Jahr 1699 Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris und 1700 Präſident der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin, welche der neue König von Preuſſen nach dem von Leibnitz entworfenen Plan errichtet hatte, geworden war. Die Königin von Preuſsen, bei der er ſehr in Gnaden ſtand, lieſs ihn in Kupfer ſtechen. Der Czaar Peter machte ihn zum Geheimen-Rath mit einer Penſion von

1000 Rubeln, und der König von England zum Geheimen-Juſtiz-Rath und Hiſtoriographen, ohne daſs er nöthig hatte Dienſte zu thun. Er wandte die meiſte Zeit auf ſeine Correſpondenz, die ſich durch ganz Europa, ja bis nach China erſtreckte. Im Jahr 1713 machte er noch eine Reiſe nach Wien, und kehrte 1714 nach Hannover zurück. Im folgenden Jahre fing er an zu kränkeln, beſonders litt er am Podagra, welches ihm endlich in den Leib trat und ihn tödtete. Er ſtarb den 14 November 1716, über 70 Jahre alt. Leibnitz war von mittler Gröſse, bekannte ſich zur lutheriſchen Kirche, und iſt nie verheurathet geweſen; er war gegen Jedermann ungemein leutſelig und gefällig, unermüdet in der Erweiterung der Wiſſenſchaften, und beſcheiden in der Widerlegung ſeiner Gegner. Dieſer vortreffliche Mann war ein Mathematiker und Philoſoph der erſten Gröſse, und hatte viel richtigere metaphyſiſche Vorſtellungen, als ſeine Anhänger, die ihn nicht recht verſtanden, und daher ſeine Lehren oft ganz verſtellt haben. Er war ein gelehrter Theologe, eben ſo gelehrter Juriſt, groſser Hiſtoriker, angeſehener Politiker, und hatte eine ungeheure Beleſenheit.

3. Leibnitzens Werke ſind geſammlet und herausgegeben worden in 6 Quartbänden von Ludwig Dutens unter dem Titel: *Gothofr. Guill. Leibnitii, S. Caeſar. Majeſtatis Conſiliarii, et S. Reg. Majeſt. Britanniarum a Conſiliis Juſtitiae intimis, nec non a ſcribendâ Hiſtoriâ, Opera Omnia, nunc primum collecta, in Claſſes diſtributa, praefationibus et indicibus exornata, ſtudio Ludovici Dutens, Genevae* 1768. Im zweiten Bande dieſer Sammlung ſind die philoſophiſchen Schriften enthalten, und zwar in zwei Theilen. Im erſten Theile befinden ſich die logiſchen und metaphyſiſchen, im zweiten aber die übrigen philoſophiſchen Schriften.

Diejenigen Leibnitziſchen Schriften, worin er ſein philoſophiſches Syſtem aufſtellt, ſind:

Syſtême nouveau de la Nature et de la Communication des Subſtances, auſſi bien que de l'Union qu'il y a entre l'Ame et le Corps.

Dieſe Abhandlung ſteht im *Journal des Savans* vom 27. Juni und 24. Juli 1695, und OO. *ex edit. Dutens, Vol. I. P. I. p.* 49.

Lettre de M. L. a. M. Des-Maizeaux, ſur ſon ſyſtême de l'Harmonie Préétablie. In *Hiſtoire Crit. de la Republ. de Lettres de M. Maſſon T.* 2. *p.* 72. u. OO. a. a. O. p. 65.

Eclairciſſement du Nouveau Syſtême de la Communication des Subſtances, pour ſervir de Réponſe à ce qui en a été dit dans le Journal des Savans du XII. Sept. 1695.

Im *Journal des Savans* vom 11. und 12. April 1696 u. OO. a. a. O. p. 67.

Remarques ſur l'Harmonie de l'Ame et du Corps. In *Hiſtoire des Ouvrages des Savans* 1696. p. 274. u. OO. a. a. O. p. 71 u. 72.

Eclairciſſement des Difficultés que M. Bayle a trouvées dans le ſyſtême nouveau de l'Union de l'Ame et du Corps. In Hiſtoire des Ouvrages des Savans, Jul. 1698. p. 329. u. OO. a. a. O. p. 74.

Bayle hat hierauf geantwortet in ſeinem Wörterbuche, Art. Rorarius.

Replique de M. Leibnitz aux réflexions contenues dans la ſeconde edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, Article Rorarius, ſur le

Digitized by Google

ſyſtême de l'harmonie préétablie. In *Hiſtoire critique de la Republique des Lettres, Tom. II.* u. OO. a. a. O. p. 80.

Gottſched hat dieſe Antworten auf Baylens Einwürfe in der deutſchen Ueberſetzung des Bayliſchen Wörterbuchs, im Art. Rorarius, mit abdrucken laſſen.

Epiſtola ad Sturmium: De vocabulo ſubſtantiae, De unione animi et corporis. Im *Otium Hanov.* u. OO. a. a. O. p. 94.

Extrait d'une lettre de M. L. ſur ſon hypotheſe de Philoſophie, et ſur le Problême curieux qu'un de ſes amis propoſe aux Mathématiciens; avec une remarque ſur quelques points conteſtés entre l'auteur des Principes de Phyſique et celui des objections contre ces principes. Im *Journal des Savans.* Nov. 1696. u. OO. a. a. O. p. 94.

Réponſe aux Objections que le P. Lamy Benedictin a faites contre le Syſtême de l'Harmonie Préétablie. Im *Supplement du Journal des Savans*, Juni 1709. u. OO. a. a. O. p. 97.

Recueil de diverſes pièces de M. M. Leibnitz et Clarcke ſur Dieu, l'Ame, l'eſpace, la durée etc. Im *Recueil de Des-Maizeaux Tom. I.* OO. a. a. O. p. 110.

Epiſtola ad D. Fardellam: De Natura et origine Monadum. Im *Otium Hanoveran.* u. OO. a. a. O. p. 234.

De la Demonſtration Cartéſienne de l'Exiſtence de Dieu du R. P. Lamy. Im *Journal de Trevoux année* 1701. u. OO. a. a. O. p. 254.

Epiſtola ad Herman. Conringium: De Carteſiana demonſtratione Exiſtentiae Dei. In *Rittmeieri Diſſ. de praecipuis errorum cauſſis in prima philoſophiâ. Helmſt.* 1727. u. OO. a. a. O. p. 264.

Digitized by Google

Dissertatio de Arte Combinatoriâ; cui praefixa est Demonstratio Existentiae Dei, ad mathematicam certitudinem exacta. Lipſ. 1666. 4. u. OO. a. a. O. p. 339.

Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme, et l'Origine du Mal. à Amsterdam, 1710. 2. *Vol.* 12.; 1714. 2. *Vol.*; 1720. 2. *Vol.*; 1734. 2. *Vol.* u. ins Lateiniſche überſetzt in OO. Vol. I. p. 35.

Nouveau Essais sur l'Entendement humain. In Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. de Leibnitz, tirées de ses Manuscrits, qui se conservent dans la bibliotheque royale a Hannovre et publiées par Mr. Rud. Ern. Raspe, à Amsterdam et à Leipzig. 1765. 4.

4. Leibnitzens Philoſophie enthält vornehmlich folgende Eigenthümlichkeiten:

I. den Satz des zureichenden Grundes;

II. die Lehre von den angebohrnen Begriffen;

III. den Satz des Nichtzuunterſcheidenden;

IV. den Satz vom Widerſtreit der Realitäten;

V. Die Lehre von den Monaden;

VI. Die Lehre von der vorherbeſtimmten Harmonie;

VII. Die Lehre von Raum und Zeit;

VIII. Die Lehre vom Unterſchied des Sinnlichen vom Intellectuellen;

IX. Die Lehre vom höchſten Weſen;

X. Die Lehre von der Continuität in der Stufenfolge der Geſchöpfe;

XI. Die Theodicee.

I.

Der Satz des zureichenden Grundes.

„Unſere Schlüſſe," ſagt Leibnitz (*Principia Philoſophiae*, 31. *ſqq. OO. Vol. II. p.* 24.) ſind auf zwei groſse Principien gebauet. Das eine

a. iſt, der Satz des Widerſpruchs (*principium contradictionis*), kraft deſſen wir als falſch beurtheilen, was einen Widerſpruch enthält, und als wahr, was dem Falſchen entgegengeſetzt iſt, oder ihm widerſpricht. Das andere

b. iſt, der Satz des zureichenden Grundes (*principium rationis ſufficientis*), kraft deſſen wir behaupten, es könne kein Factum (keine Thatſache) für wahr befunden werden, oder es exiſtire keine wahre Behauptung, wenn nicht ein zureichender Grund da ſei, warum es vielmehr ſo iſt, als anders, obgleich dieſe Gründe uns ſehr oft unbekannt ſeyn können.

Wenn es eine nothwendige Wahrheit iſt, ſo kann der Grund durch Analyſis gefunden werden, wenn man ſie in Ideen und einfachere Wahrheiten auflöſet, bis man zu den Grundwahrheiten (*primitivas*) kömmt."

Wir ſehen, Leibnitz behauptet hier die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerſpruchs zum Erkenntniſſe nothwendiger Wahrheiten, indem er den Satz des zureichenden Grundes als unentbehrlich dazu angiebt (E. 119.). Kant wirft nun die Frage auf, ob es wohl glaublich ſei, daſs

Leibnitz dieſen ſeinen Satz des zureichenden Grundes objectiv habe verſtanden wiſſen wollen, d. h. als ein Naturgeſetz, und nicht ſubjectiv, d. i. als ein Denkgeſetz des menſchlichen Verſtandes? Daſs er dieſen Satz nicht für ein objectives Princip hielt, erhellet ſchon daraus, daſs er dieſen Satz für einen ſo wichtigen Zuſatz zur bisherigen Philoſophie hielt (E. 119.).

„Ich habe ſchon oft, ſagt L. (*Recueil de diverſes pièces etc.* 129. *f. OO. a. a. O. p.* 170) die Leute herausgefordert, mir eine Inſtanz gegen dieſes groſse Princip (vom zureichenden Grunde) vorzubringen, ein unbeſtrittenes Beiſpiel, wo es fehlt; aber man hat es nie gethan, und wird es nie thun. — Mir dieſes groſse Princip ableugnen, hieſse ſich dahin gebracht ſehen, auch jenes andere groſse Princip abzuleugnen, nehmlich den Satz des Widerſpruchs.“

Wie konnte aber Leibnitz dieſes Princip ſo erheben? Es iſt ja, ſagt K., ſo allgemein bekannt, und (unter gehörigen Einſchränkungen) ſo augenſcheinlich klar, daſs auch der ſchlechteſte Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch iſt er von ihn miſsverſtehenden Gegnern darüber mit manchem Spotte angelaſſen worden (E. 119).

Leibnitz ſagt auch ſelbſt (a. a. O. 127. p. 169): hat ſich nicht Jedermann dieſes Princips bei tauſend Gelegenheiten bedient? — Und iſt es wohl ein Princip, das der Beweiſe bedarf? (a. a. O. 125.)

Clarke, Leibnitzens Gegner, miſsverſtand ihn, und ſtellte ſich vor, Leibnitz behaupte mit dem Satz des zureichenden Grundes, der freie Wille ſei dem Geſetz unterworfen, daſs ſeine Wirkungen einen Grund haben müſſen. Er nennt daher Leibnitzens Satz aus Spott mit ſeines Geg-

Digitized by Google

ners Ausdruck das grofse Princip (OO. V. II. p. 193.) und fagt: „es iſt fehr gewifs, und Jedermann giebt es zu, dafs es überhaupt für alles einen zureichenden Grund gebe; aber es kommt darauf an, ob die freihandelnden Intelligenzen nicht ein Handlungsprincip haben (worin eben, wie ich glaube, das Weſen der Freiheit beſtehet), das von dem Bewegungsgrund oder der Endurſache der wirkenden Intelligenz ganz verſchieden iſt, und welches der zureichende Grund iſt, dafs bei gleichen Bewegungsgründen ſo oder anders zu handeln das frei handelnde Weſen die eine Handlung der andern vorzieht. Da nun der gelehrte Verfaſſer (nehmlich Leibnitz) alles dieſes leugnet, und ſein grofses Princip des zureichenden Grundes in einem Sinn nimmt, der alles das, was ich geſagt habe, ausſchlieſst, und doch verlangt, dafs man ihm ſein Princip in dieſem Sinne zugeben ſoll, ob er es gleich nicht zu beweiſen geſucht hat: ſo nenne ich das einen Cirkel im Beweiſe (*petitio principii*), welches eines grofsen Philoſophen ganz unwürdig iſt.“

Leibnitzens Tod iſt Urſache, dafs er ſich hierüber nicht weiter erklärt und dem Clarke nicht geantwortet hat (OO. a. a. O. p. 194). Dieſer Grundſatz, ſagt K., war Leibnitzen bloſs ein ſubjectives Princip, nehmlich ein ſolches, durch welches er nicht die Natur der Dinge überhaupt, ſondern die Beſchaffenheit des menſchlichen Erkennens aufdecken wollte. Denn was heifst das: es giebt auſser dem Satze des Widerſpruchs noch ein andres grofses Princip? Es heifst ſo viel, als: nach dem Satze des Widerſpruchs kann nur das, was ſchon in dem Begriff vom Gegenſtande liegt, erkannt werden. Denn nach dieſem Satz kann nichts vom Gegenſtande behauptet oder geleugnet werden, was etwas in dem Begriff des Gegenſtandes aufhebt, und alles, was in dieſem Begriff liegt, kann von dem Gegenſtande behauptet werden. Soll

aber noch etwas mehr von dem Gegenſtande geſagt werden, ſo muſs etwas zu dem Begriff des Gegenſtandes hinzukommen, was nicht in dieſem Begriff liegt, weder ſelbſt, noch das Gegentheil davon, und die Behauptung eines ſolchen Prädicats von dem Begriff des Subjects im Urtheil über den Gegenſtand erfordert noch ein anderes Princip, als den Satz des Widerſpruchs, es muſs ein beſonderer Grund vorhanden ſeyn, mit dem Begriff vom Gegenſtande einen neuen Begriff zu verbinden, der auf keine Weiſe im Begriff des Gegenſtandes liegt, und durch welchen doch unſre Erkenntniſs des Gegenſtandes wirklich wächſt oder erweitert wird. Solche Sätze nun heiſsen nach Kants Sprachgebrauch ſynthetiſche Sätze. Folglich wollte Leibnitz nichts weiter ſagen, als: es muſs über den Satz des Widerſpruchs, welcher das Princip analytiſcher Urtheile iſt, noch ein anderes Princip für die ſynthetiſchen Urtheile hinzukommen. Denn dieſe müſſen, da ſie nicht im Satz des Widerſpruchs ihren Grund haben, ihren beſondern Grund haben (z. B. in der Geometrie die Anſchauung). Dieſes war nun allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweiſung auf Unterſuchungen, die in der Metaphyſik noch anzuſtellen wären, und die K. wirklich angeſtellt hat. Leibnitz wollte mit dieſem Satze alſo nicht ſagen, der Satz des zureichenden Grundes iſt ein Princip, aus welchem die Natur der Dinge erkannt werden kann, ſondern er iſt ein Geſetz unſers Erkenntniſsvermögens, das uns nothwendig macht, uns nach einem andern Princip für die ſynthetiſche Erkenntniſs umzuſehen. Wer aber behauptet, dieſer Satz des zureichenden Grundes ſei ſchon ſelbſt das, worauf die Verknüpfung in ſynthetiſcher Erkenntniſs beruhe, der ſetzt Leibnitz dadurch dem Geſpötte aus, weil man ihm dann zutrauet, er habe es für eine groſse Entdeckung gehalten, die er gemacht habe, daſs alles ſeinen Grund haben müſſe, und aus die-

Digitized by Google

ſem Satze könne man ſchon die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat in ſynthetiſchen Urtheilen erkennen (E. 120. f.).

Was alſo Leibnitz entdeckt hat, iſt nicht, daſs alles ſeinen zureichenden Grund haben müſſe, oder daſs dieſer Satz ſchon hinreiche, aus ihm die Wahrheit ſolcher Sätze zu erkennen, die nicht auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen, ſondern daſs es Sätze gebe, bei denen man mit dem Satze des Widerſpruchs nicht ausreiche, die Wahrheit derſelben zu erkennen, die folglich ihren beſondern Grund haben müſsten, worauf ſie beruheten, weil ſie ſonſt ohne allen Grund ſeyn müſsten, welches vernunftlos wäre, und, wie Clarke ganz richtig behauptet (aber auch Leibnitz nicht geleugnet, ob es Clarke ihm wohl aus Miſsverſtand Schuld giebt), auch von der Freiheit der Willkühr nicht möglich iſt.

II.

Die Lehre von den angebohrnen Begriffen.

Leibnitz behauptete (*Eſſais sur l' Entend. hum. Avantpr. Oeuvr. phil. p. Raſpe. p. 4. f.*) mit Plato:

> Die Seele enthält urſprünglich die Principien verſchiedener Begriffe und Erkenntniſſe, welche die äuſſern Gegenſtände nur bei Gelegenheit erwecken *).

*) Auf dieſe Leibnitziſche Stelle bezieht ſich ohne Zweifel jene Stelle (C. 1.): „Daſs alle unſere Erkenntniſs mit der Erfahrung anfange, daran iſt gar kein Zweifel, denn wodurch ſollte das Erkenntniſsvermögen ſonſt zur Ausübung erweckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſere Sinne rühren und theils von ſelbſt Vorſtellungen bewirken" u. ſ. w. ſ. *A priori*, 11.

Digitized by Google

Hieraus, ſagt L., entſteht nun eine andere Frage, nehmlich: ob alle Wahrheiten von der Erfahrung abhängen, d. h. von der Induction und von Beiſpielen; oder ob es welche giebt, welche noch ein anderes Fundament haben. Seine Gründe das letztere zu behaupten ſind:

„Kann man etwas ſchon vorher einſehen, ehe man im geringſten Verſuche darüber anſtellt, ſo iſt es offenbar, daſs wir von unſrer Seite etwas zu dieſer Erkenntniſs beitragen; denn die Sinne geben nur beſondere oder individuelle Wahrheiten. Alle Beiſpiele, welche eine allgemeine Wahrheit beſtätigen, reichen nicht hin, die allgemeine Nothwendigkeit dieſer Wahrheit zu begründen; denn es folgt nicht, daſs das, was geſchehen iſt, immer geſchehen werde. Z. B. die Griechen und Römer und alle andern Völker haben immer wahrgenommen, daſs vor dem Verlauf von 24 Stunden der Tag ſich in Nacht und die Nacht in Tag verwandelt. Aber man würde ſich geirrt haben, wenn man geglaubt hätte, daſs es überall nach dieſer Regel gehe; denn in Nova Zembla hat man das Gegentheil wahrgenommen. Hieraus folgt, daſs die nothwendigen Wahrheiten, dergleichen wir in der reinen Mathematik und beſonders in der Arithmetik und Geometrie finden, Principien haben müſſen, deren Beweis nicht von Beiſpielen, und folglich nicht vom Zeugniſs der Sinne abhängt; ob es uns gleich ohne die Sinne nie einfallen würde, daran zu denken. Auch die Logik, Metaphyſik und Moral ſind voll von ſolchen Wahrheiten, und folglich können ihre Beweiſe bloſs aus innern Principien, welche man angebohrne nennt, entſpringen. Man muſs ſich alſo die Seele nicht, wie Locke mit Ariſtoteles behauptet, wie eine leere Tafel (*tabula raſa*) vorſtellen; ſondern man kann ſie mit einem Marmorblock vergleichen, welcher ſol-

che Adern hat, dafs gleichfam die Zeichnung, z. B. des Herkules, der aus ihm gebildet werden ſoll, durch dieſe Adern ſchon angegeben iſt, ſo dafs eher ein Herkules, als jede andere Statue, aus ihm gebildet werden kann. Der Herkules iſt alſo dieſem Stein gleichſam angebohren, aber es gehört doch Arbeit dazu, jene Adern zu entdecken, zu reinigen, und alles abzuſondern, was da hindert, dafs der Stein noch kein Herkules iſt.

Die reinen und nothwendigen Ideen ſind der Seele virtualiter angebohren (*Liv.* I. *Ch.* 1.), und man kann alle Kenntniſſe, die man von den angebohrnen Kenntniſſen ableiten kann, angebohrne nennen. Der Beweis der nothwendigen Wahrheiten kommt allein aus dem Verſtande, die übrigen Wahrheiten kommen aus den Erfahrungen und Beobachtungen der Sinne. Die intellectuellen Ideen entſpringen nicht aus den Sinnen. Die allgemeinen Wahrheiten, als die einfachſten, ſind uns angebohren. Wenn die intellectuellen Ideen von aufsen in uns hinein kämen, ſo müfsten wir aufser uns ſeyn. Aber die wirkliche Erkenntnifs der nothwendigen Wahrheiten iſt uns nicht angebohren, ſondern die virtuelle. Wäre ſie uns nicht angebohren, ſo würde es kein Mittel geben, zur wirklichen Erkenntnifs der nothwendigen Wahrheiten zu gelangen. Die Principien der Moral (*Ch.* 2.) ſind auf innere Erfahrung und auf einen Inſtinct gegründet, denn es liegt ihnen ein undeutliches, folglich ſinnliches, obwohl angebohrnes, Verlangen glücklich zu werden, zum Grunde. Wenn wir nun dieſen Hang auf Begriffe bringen, ſo entſtehet daraus eine praktiſche Wahrheit. Weil aber in der Moral die Beweiſe nicht ſo in die Augen ſpringend ſind, als in der Mathematik, ſo ſoll der Inſtinct dieſes erſetzen. Darum iſt man auch in moraliſchen Dingen ſo einig. Werden aber zuweilen Geſetze ge-

Digitized by Google

geben, die gegen das Naturrecht ſind, ſo beweiſet das bloſs, daſs der Geſetzgeber die Schriftzüge des Naturrechts falſch geleſen hat. Alle nothwendigen Wahrheiten und die Inſtincte ſind alſo angebohren. Die angebohrnen Ideen können auch nicht ausgelöſcht werden, ſie ſind aber in allen Menſchen verdunkelt. Daher giebt es Meinungen, welche man für Wahrheiten hält, und die bloſs Wirkungen der Gewohnheit und der Leichtgläubigkeit ſind; andere hält man für Vorurtheile, welche ſich doch auf Vernunft und Natur gründen."

Die Critik der reinen Vernunft, ſagt nun K., erlaubt ſchlechterdings keine angebohrne Vorſtellungen; alle insgeſammt, ſie mögen zur Anſchauung oder zu Verſtandesbegriffen gehören, nimmt ſie als erworben an. Es giebt aber auch eine urſprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts ſich ausdrücken, ſ. Erwerbung), das iſt, bei dem Denken und Erkennen, die Erwerbung deſſen, was vorher gar noch nicht exiſtirt, ſondern unmittelbar durch das Erkenntnifsvermögen, und zwar die Thätigkeit oder einen Act deſſelben, entſpringt, was mithin vor dieſem Act keiner Sache angehörte. Dergleichen iſt, wie die Critik der reinen Vernunft behauptet,

1. die Form der Dinge im Raum und in der Zeit;

2. die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn weder jene Form der Anſchauung, noch dieſe Form des Denkens nimmt unſer Erkenntnifsvermögen von den Gegenſtänden her, als würde es dem Erkenntnifsvermögen in den Gegenſtänden an und für ſich ſelbſt gegeben, ſondern das Erkenntnifsvermögen bringt ſie aus ſich ſelbſt *a priori* zu Stande. Es muſs aber doch dazu ein Grund im erkennenden Subject vorhan-

den ſeyn, der es möglich macht; daſs die gedachten Vorſtellungen ſo (z. B. in einem Raum, der drei Dimenſionen hat) und nicht anders entſtehen, und noch dazu auf Gegenſtände, die noch nicht gegeben ſind, bezogen werden können (wie z. B. in der Geometrie), und dieſer Grund wenigſtens iſt angebohrrn (C. 68.). Dieſer erſte formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanſchauung iſt allein eingebohren, nicht die Raumesvorſtellung ſelbſt. Denn es ſind immer Eindrücke nöthig, um das Erkenntniſsvermögen zuerſt zu der Vorſtellung eines Gegenſtandes, die jederzeit eine eigene Handlung iſt, zu beſtimmen. So entſpringt die formale Anſchauung, die man Raum nennt, als urſprünglich erworbene Vorſtellung (der Form äuſserer Gegenſtände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als bloſse Receptivität) angebohren iſt, und deren Erwerbung lange vor dem beſtimmten Begriffe von Dingen, die dieſer Form gemäſs ſind, vorhergeht. Die Erwerbung der letztern Dinge iſt eine abgeleitete Erwerbung (*acquiſitio derivativa*), indem ſie ſchon transſcendentale Verſtandesbegriffe vorausſetzt, die eben ſowohl nicht angebohren, ſondern erworben ſind. Die Erwerbung der transſcendentalen Verſtandesbegriffe iſt, wie die des Raums, eben ſowohl urſprünglich (*originaria*), und ſetzt nichts Angebohrnes weiter voraus; denn ſie ſind die ſubjectiven Bedingungen der Selbſtthätigkeit des Denkens, oder die Möglichkeit, etwas in die Einheit der Apperception aufzunehmen (E. 70. f.). ſ. Angebohrne Vorſtellungen.

III.

Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden.

Leibnitz behauptet (OO. V. II, P. I. p. 128, 4.):

Digitized by Google

Es giebt nicht zwei Individuen, welche gar nicht zu unterſcheiden wären.

Einer meiner Freunde, ſagt er, ein einſichtsvoller Mann von Adel, ſprach in meiner Gegenwart im Garten zu Herrenhauſen mit der Churfürſtin, und meinte, er würde wohl zwei Baumblätter finden, die einander vollkommen ähnlich und gleich wären. Die Churfürſtin forderte ihn auf, den Verſuch zu machen, und er lief lange vorgeblich darnach herum. Zwei Tropfen Waſſer oder Milch, wenn man ſie durch das Mikroſkop betrachtet, werden noch zu unterſcheiden ſeyn.

Zwei nicht zu unterſcheidende Dinge ſetzen (a. a. O. p. 129, 6), heiſst, dieſelbe Sache unter zwei Namen ſetzen.

Was Leibnitz auf dieſen Satz brachte, iſt zwar ſchon im Art. Einerleiheit gezeigt worden (M. I, 362,), hier will ich es indeſſen noch weiter aus einander ſetzen.

Leibnitz hielt die Sinnlichkeit nicht für eine beſondere Erkenntniſsquelle, ſondern ſtellte ſich vor, die ſinnlichen Gegenſtände wären an ſich vollkommen ſo, wie der Verſtand ſie erkennete; daſs wir ſie aber durch die Sinne nicht ſo anſchaueten, rühre bloſs davon her, daſs die Sinne uns nur eine verworrene Vorſtellung von den Dingen lieferten; und eben darum müſsten die Dinge, ſo wie ſie uns die Sinne darſtellen, Phänomene, ſo wie wir ſie aber durch den Verſtand erkennen, Dinge, wie ſie an ſich wirklich beſchaffen ſind, genannt werden. Wollte man alſo die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind, ſo müſſe man von aller ſinnlichen Vorſtellung derſelben abſtrahiren, und ſie bloſs mit dem Verſtande erkennen. Wolle man alſo zwei Gegen-

ſtände der Sinne mit einander vergleichen, ſo müſſe man ſie nicht nach ihrer ſinnlichen Beſchaffenheit vergleichen, ſondern bloſs im Verſtande. Wenn nun die Frage war, ob zwei Dinge in allem einerlei ſeyn können, oder durchaus in einigen verſchieden ſeyn müſſen, ſo war ihm das leicht zu beantworten. Er verglich die Begriffe der Gegenſtände und nicht die Gegenſtände ſelbſt, weil er die Vergleichung bloſs im Verſtande anſtellte. Nun müſſen zwei Begriffe durchaus in einigem verſchieden ſeyn, ſonſt ſind es nicht zwei Begriffe, ſondern ein und derſelbe Begriff. Iſt dieſer Begriff aber der Begriff von einem Gegenſtande der Sinne, ſo kann es gar wohl zwei Gegenſtände geben, von denen jeder durch einen und denſelben Begriff gedacht werden muſs, nehmlich zu verſchiedenen Zeiten an dem nehmlichen Ort, oder zu derſelben Zeit an verſchiedenen Orten, oder auch zu verſchiedenen Zeiten an verſchiedenen Orten. Leibnitz hat alſo darin Recht, daſs Gegenſtände, welche bloſs durch Prädicate gedacht werden, durchaus durch irgend ein Prädicat von einander unterſchieden ſeyn müſſen, wenn ſie nicht ein und daſſelbe Ding ſeyn ſollen. Da er nun Raum und Zeit nicht zu den Prädicaten der Dinge, wie ſie an ſich exiſtiren, rechnet, ſondern jene bloſs für ſinnliche Vorſtellungen hält, ſo gilt ſein Satz des Nichtzuunterſcheidenden auch nicht für die Dinge, in ſo fern ſie Erſcheinungen ſind. Und dennoch dehnte ihn Leibnitz auf die Gegenſtände der Sinne aus, weil er dieſe für die Dinge an ſich hielt, die man nur als ſolche durch den bloſsen Verſtand mit Abſtraction von allem Sinnlichen, alſo von Raum und Zeit, erkennen müſſe. Da wir nun aber die Dinge an ſich gar nicht, ſondern durch den Verſtand keine andern als nur ſinnliche Gegenſtände erkennen können, ſo müſste man entweder behaupten, es kann nicht zwei Dinge geben, welche durch gar keine, auch nicht

Digitized by Google

die ſinnlichen Prädicate des Raums und der Zeit von einander verſchieden ſind; das iſt aber der tautologiſche und alſo leere Satz: zwei nicht verſchiedene Dinge ſind nicht verſchieden; oder man müſste behaupten, es könnten nicht zwei Dinge exiſtiren, die in allen übrigen Prädicaten einerlei, nur in Anſehung ihrer Stelle von einander verſchieden wären, ein Satz, der wohl nie bewieſen werden wird. Denn daſs Leibnitz auf die Erfahrung davon irgend einen Werth ſetzen konnte, und ſich freuete, daſs ſein Freund nicht zwei vollkommen ähnliche und gleiche Baumblätter finden konnte, geſchahe wohl nur um des Freundes willen. Denn L. muſste ſehr wohl wiſſen, daſs wenn auch ſolche Blätter nie gefunden werden, daraus noch nicht folge, daſs es keine gebe; und hätte der Freund dergleichen gefunden, ſo würde wieder daraus nicht haben gefolgert werden können, daſs der Satz des Nichtzuunterſcheidenden darum falſch ſei, ſondern nur, daſs die Sinne und die Mikroſkope nicht ſcharf genug wären, die Verſchiedenheiten aufzufinden. Leibnitz ſchmeichelte ſich alſo vergeblich, die Metaphyſik und folglich auch die Naturerkenntniſs durch dieſen Satz, der nur, in ſo fern er gegründet iſt, ein logiſcher, aber ganz leerer Satz iſt, erweitert zu haben, wenn er ſagt: „dieſes groſse Princip der Identität des Nichtzuunterſcheidenden verändert den Zuſtand der Metaphyſik, welche dadurch reell und demonſtrativ wird, ſtatt deſſen ſie vormals faſt bloſs in leeren Worten beſtand“ (OO. a. a. O. p. 129, 5.). „Freilich,“ ſagt K., „wenn ich einen Tropfen Waſſer als ein Ding an ſich ſelbſt nach allen ſeinen innern Beſtimmungen kenne, ſo kann ich keinen derſelben von dem andern für verſchieden gelten laſſen, wenn der ganze Begriff deſſelben mit ihm einerlei iſt. Iſt aber der Tropfen Waſſer Erſcheinung im Raume, ſo iſt er nicht ein Begriff, der im Verſtande gedacht wird, ſondern ein ſinnlicher Gegenſtand, der im

Raume angeſchauet wird, und da hat der Ort, wo ſich das Ding im Raum oder in der Zeit befindet, mit dem Dinge, in Anſehung ſeiner innern Beſtimmungen gar nichts zu thun, und der Ort, den wir b nennen wollen, kann ein Ding, das ſich an dem Ort, den wir a nennen wollen, befindet, eben ſowohl aufnehmen, wenn dieſe beiden Dinge einander völlig ähnlich und gleich ſind, als wenn ſie innerlich von einander verſchieden ſind. Die Verſchiedenheit der Oerter im Raum macht die Vielheit und Unterſcheidung der Gegenſtände, als Erſcheinungen, ohne alle weitere Verſchiedenheit nicht allein möglich, ſondern ſogar nothwendig. Denn Dinge, die ſich an verſchiedenen Orten im Raum befinden, können nicht ein und daſſelbe Ding, ſondern müſſen zwei oder mehrere verſchiedene Dinge ſeyn, wären ſie auch weiter, in Anſehung ihrer innern (d. i. ihnen ohne ihr Verhältniſs zu andern Dingen zukommenden) Beſtimmungen gar nicht weiter von einander verſchieden, ſondern völlig einerlei. Denn alle Vielheit iſt nur möglich durch die Anſchauung des Auſsereinanderſeyns der Dinge im Raum; oder dadurch, daſs ſie an verſchiedenen Orten ſind. Alſo iſt Leibnitzens Satz des Nichtzuunterſcheidenden kein Geſetz der Natur; ſondern bloſs eine analytiſche (logiſche) Regel oder Vergleichung der Dinge durch Begriffe (C. 327. f. M. I. 369.).

Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden beruhet eigentlich auf der Verkehrung des ſogenannten *Dictum de omni et nullo* (ſ. Figur 13. a), welches ſo heiſst:

> Was von allen Begriffen A gilt, das gilt auch von jedem einzelnen Begriffe A,

in den ungereimten Grundſatz:

Was von allen Begriffen A nicht gilt, das gilt auch von keinem beſondern Begriffe A (M. I, 379.).

Man darf hier nur ſtatt A Dinge überhaupt ſetzen, ſo heiſst der Satz ſo:

Was von dem Begriff vom Dinge überhaupt nicht gilt, das gilt auch nicht von dem Dinge, dem der Begriff des Dinges überhaupt zukommt.

Wäre das richtig, ſo gäbe es keine beſondern Begriffe A, denn eben darin beſtehen ja die beſondern Begriffe A, daſs ſie noch irgend wodurch von dem allgemeinen Begriff A unterſchieden ſind. Wenn folglich in dem Begriff von einem Dinge überhaupt eine gewiſſe Unterſcheidung nicht angetroffen wird, ſo folgt nicht, daſs ſie darum nicht an dem Dinge anzutreffen ſei, weil es doch auch ein Ding iſt. Denn es kann ja auſser dem, daſs es ein Ding iſt, noch etwas ſeyn, was nicht dazu gehört, daſs es ein Ding iſt, z. B., daſs es ein ſolches iſt, was im Raum angeſchauet wird, alſo ein materielles Ding. Und eben in dieſer Beſtimmung kann nun auch noch der Unterſchied liegen, der nicht zu dem Begriff des Dinges überhaupt gehört. Folglich iſt der Schluſs, daſs alle Dinge völlig einerlei, alſo ein und daſſelbe Ding ſind (*numero eadem*), wenn ſie ſich nicht ſchon durch ihren Begriff (welcher das iſt, was ſie zum Dinge überhaupt, nicht zu einem beſondern, z. B. ſinnlichen Dinge macht,) ihrer Gröſse und Beſchaffenheit nach unterſcheiden, d. h. wenn ſie ganz gleich und ähnlich ſind. Weil nehmlich bei dem Begriffe von irgend einem Dinge überhaupt von manchen nothwendigen Bedingungen des beſondern Dinges, welches ſinnliches Ding heiſst, z. B. den Bedingungen der Anſchauung deſſelben, Raum und Zeit, abſtrahirt

Digitized by Google

wird: ſo wird durch eine ſonderbare Uebereilung von dem, wovon abſtrahirt wird, angenommen, daſs es gar nicht vorhanden ſei, und ſo dem Dinge nichts eingeräumt, als was bloſs im Begriff deſſelben enthalten iſt (C. 337. M. I, 380.).

Beiſpiel. Der Begriff von einem Cubikfuſs Raum iſt an ſich (ohne auf etwas anders auſser ihm, als bloſs darauf zu ſehen, was er als Cubikfuſs Raum iſt) völlig einerlei, ich mag mir dieſen Raum denken, wo und wie oft ich will. Allein zwei Cubikfuſs Raum ſind dennoch von einander unterſchieden, obwohl bloſs durch ihre Oerter, nicht aber durch den Begriff von denſelben, der bei beiden ganz derſelbe iſt. Sie ſind bloſs numeriſch verſchieden, d. i. der Zahl nach, welches nur dadurch möglich iſt, daſs ſie ſich an verſchiedenen Orten befinden, ſonſt ſind ſie in allen Merkmalen, welche ſie ſelbſt, nicht ihre Verhältniſſe, betreffen, d. i. den innern Merkmalen nach gleich und ähnlich, oder der Quantität und Qualität nach dieſelben, und dennoch ihrer zwei. Ihre Oerter alſo ſind die Bedingungen der Anſchauung, worin die Gegenſtände dieſes Begriffs gegeben werden, welche aber eben darum nicht zum Begriffe gehören. Dieſe Bedingungen gehören aber doch zur ganzen Sinnlichkeit, und ohne ſie kann man wohl noch Dinge denken, ja es giebt auch welche, nehmlich die des innern Sinnes, z. B. Gedanken, die von dieſen Bedingungen unabhängig ſind, allein die Möglichkeit ihrer Exiſtenz ohne eine materielle Subſtanz, an der als etwas Beharrlichem ihr Wechſel erkannt wird, folglich ein Denken, das nicht durch eine Kraft gewirkt wird, die ſich an irgend einem Ort befindet, kann von uns nicht einmal eingeſehen werden, weil es uns dazu an einer Erfahrung fehlt (C. 338. M. I, 380.).

Leibnitzens Schüler haben dieſe Täuſchung

Digitized by Google

durch die Verwechſelung im Gebrauch der Begriffe von Einerleiheit und Verſchiedenheit, wenn man ſie auf Dinge überhaupt glaubt anzuwenden, und ſie doch auf ſinnliche Gegenſtände anwendet, ſo wenig eingeſehen, daſs ſie ſogar dieſen Satz des Nichtzuunterſcheidenden von Dingen *in abſtracto*, z. B. von zwei bloſs gedachten Waſſertropfen behaupteten, von welchen Leibnitz zugab, daſs man ſie in Gedanken unterſcheiden könne, und daſs hier die Nichtunterſcheidbarkeit die numeriſche Verſchiedenheit nicht aufhebe (Tiedemann, Geiſt der ſpecul. Philoſ. 6 Th. S. 377.). Als nehmlich ſchon Clarke, Leibnitzens Gegner, ihm Folgendes entgegen ſetzte: „Obgleich zwei Dinge (OO. a. a. O. 5 und 6. p. 135.) einander vollkommen ähnlich und gleich ſind, ſo hören ſie darum doch nicht auf zwei Dinge zu ſeyn; die Theile der Zeit ſind einander ſo vollkommen ähnlich, als die Theile des Raums, und dennoch ſind zwei Augenblicke nicht der nehmliche Augenblick, es ſind auch nicht zwei Namen eines und deſſelben Augenblicks;“ da antwortete ihm Leibnitz (OO. a. a. O. 26. p. 147.): „er gebe zu, daſs wenn es zwei vollkommen nicht zu unterſcheidende Dinge gäbe, ſo würden ſie ihrer zwei ſeyn; aber es wäre falſch, daſs es zwei Dinge gebe, die bloſs der Zahl nach verſchieden wären, oder bloſs dadurch, daſs es ihrer zwei wären. Die Theile des Raums und der Zeit an und für ſich ſelbſt genommen, wären nur ideale Dinge, und glichen ſich daher eben ſo vollkommen, wie zwei abſtracte Einheiten. So ſei es aber nicht mit zwei concreten Einheiten, oder mit zwei wirklichen Zeiten, oder zwei erfüllten Räumen, d. i. mit wirklich vorhandenen Räumen, dieſe müſsten immer verſchieden ſeyn.“

IV.

Der Satz vom Widerſtreit der Realitäten.

Es iſt in der Leibnitz-wolfianiſchen Philoſophie ein Grundſatz:

> Realitäten widerſtreiten einander niemals.

Dieſer Satz iſt ganz wahr, wenn man unter Realitäten bloſs Bejahungen oder poſitive Beſtimmungen, und unter dem Widerſtreiten das logiſche Widerſtreiten verſtehet. Der logiſche Widerſtreit beſteht nehmlich darin, daſs durch ein Urtheil ein Prädicat aufgehoben wird, welches dem Subject ſchon beigelegt worden iſt. Z. B. Ein S das A iſt, iſt nicht A. Da nun in der allgemeinen Logik nicht auf den Inhalt der Begriffe, welche im Verhältniſſe zu einander betrachtet werden, geſehen wird, ſo iſt offenbar durch bloſses Bejahen kein logiſcher Widerſtreit möglich. Ich kann dem S ſo viel Prädicate A, B, C, D, ... beilegen, als ich will, ſo entſteht dadurch kein Widerſtreit. Nenne ich alſo ein Prädicat A, welches ich durch ein bejahendes Urtheil dem Subject S beilege, wegen dieſes Bejahens, eine Realität oder poſitive Beſtimmung, ſo iſt obiger Satz richtig, und kann auch ſo ausgedrückt werden:

> Dadurch, daſs ich von einem Subject bloſs bejahe, wird niemals eins der ihm zukommenden Prädicate verneint.

Da dieſer Satz aber nichts in Anſehung des Inhalts des Subjects und ſeiner Prädicate beſtimmt, ſo bedeutet er auch nichts in Anſehung der Dinge oder Gegenſtände ſelbſt, welche durch die Begriffe im Subject oder Prädicat gedacht werden.

Digitized by Google

Folglich bedeutet dieſer logiſche Satz weder etwas von Gegenſtänden der Natur, noch von Dingen an ſich, von denen wir nicht einmal einen Begriff haben, ſo daſs ſich von demſelben etwas bejahen lieſse. Sondern jener Grundſatz bedeutet nur, wie wir überhaupt denken müſſen, und iſt daher auch ſchon durch bloſse Entwickelung oder Analyſis einleuchtend oder ein identiſcher Satz, wie ich gezeigt habe.

Ganz anders aber verhält es ſich, wenn wir unter Realitäten, nicht logiſche Realitäten oder Bejahungen verſtehen, ſondern reale Realitäten, d. h. ſolche Beſchaffenheiten, deren Begriff anzeigt, daſs wirklich etwas vorhanden iſt, was durch dieſen Begriff gedacht wird, z. B. ein Stein der zehn Pfund wiegt. Hier hat der Stein erſtlich eine logiſche Realität, d. i. es wird ihm etwas (nehmlich, zehn Pfund Gewicht) beigelegt, oder von ihm bejahet; aber zweitens iſt dieſe logiſche Realität auch eine reale Realität, ſie hat einen Inhalt, dem etwas in der Empfindung correſpondirt, oder es iſt etwas in der Zeit vorhanden, oder kann doch vorhanden ſeyn, was durch den Begriff des Prädicats, z. B. zehn Pfund Gewicht, gedacht wird. So wahr nun der Satz auch iſt:

> Logiſche Realitäten widerſtreiten einander niemals logiſch,

ſo falſch würde der Satz ſeyn:

> Reale Realitäten widerſtreiten einander niemals real.

Der reale Widerſtreit beſteht nehmlich darin, daſs ſich die Wirkungen zweier Kräfte einander ganz oder zum Theil aufheben. Dieſer reale Widerſtreit findet ſich aber allerwärts in der Natur. Wenn A z. B. eine Wirkung iſt, etwa der Druck

des zehn Pfund wiegenden Steins, und B eine Wirkung, die der Wirkung A gerade entgegen wirkt, und ihr gleich oder eben so grofs ist, z. B. ein Druck von zehn Pfund Kraft gegen den Druck des zehn Pfund wiegenden Steins: so heben sich beide Wirkungen einander gänzlich auf, es ist der Wirkung nach, als wenn kein Druck und Gegendruck da wäre, welches man in der Buchstabenrechnung so ausdrückt: A — B = o, d. h: wenn ich zum Druck A den ihm gerade entgegengesetzten Druck — B (vor welchem darum der Strich — steht, weil es andeuten soll, dafs B dem A gerade entgegengesetzt ist) hinzusetze, oder beide Wirkungen zusammen addire, so kömmt zur Summe Null oder Nichts; welches eben so viel ist, als nähme man von einer Gröfse A die andere, wenn sie ihr nicht entgegengesetzt ist, weg, oder als wenn man B von A subtrahirte, welches man, weil der Horizontalstrich — das Zeichen der Subtraction ist, auch so schreibt: A—B, dies ist auch gleich (=) Null. Wo also eine reale Realität mit der andern in einem Subject verbunden ist, da hebt die eine Realität zuweilen, nehmlich wenn sie einander ganz oder zum Theil entgegengesetzt sind, die andere auf. Wenn nehmlich ein Stein, der zehn Pfund wiegt, mit einer Kraft von zehn Pfund unterstützt ist, so fällt er nicht. Dies legen alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen. Diese Realitäten in der Natur beruhen auf Kräften, deren Wirkungen sie sind, erscheinen vermittelst der Sinne, und da sie auch durch die reinen Verstandesbegriffe der Kraft und Wirkungen erkannt werden, so sind sie Realitäten in der Erscheinung (*realitates phaenomena*). Die allgemeine Mechanik kann sogar die in der Erfahrung liegenden Bedingungen, unter welchen dieser Widerstreit in der Erfahrung möglich ist, und die Wirkungen desselben, in einer Regel *a priori* angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht.

Digitized by Google

Dieſes findet man im Art. Bewegung, zuſammengeſetzte. Der transſcendentale Begriff der Realitatät, d. i. derjenige Begriff derſelben, der von allen Erfahrungsbedingungen gänzlich abſtrahirt, weiſs nichts von Zeit und Raum, und alſo auch nichts von der Entgegenſetzung der Richtung, die wir uns nur vermittelſt der Vorſtellungen von Zeit und Raum vorſtellen können. Der transſcendentale Begriff von Realität iſt alſo bloſs der Begriff von einer Beſchaffenheit, die einen Inhalt hat, durch welchen etwas in einem Gegenſtande geſetzt, und nicht aufgehoben wird. Dies iſt alſo mit dem logiſchen Begriff von Realität ganz einerlei; wie immer der Fall iſt, wenn man bei reinen Verſtandesbegriffen gänzlich von aller Form der Anſchauung, Raum und Zeit, abſtrahirt.

Leibnitz hat nun dieſen Satz des Widerſtreits der Realitäten nicht mit dem Pomp eines neuen Grundſatzes angekündigt, aber er bediente ſich doch deſſelben zu neuen Behauptungen. So will er (OO. V. I. p. 410. ſq.) folgenden Einwurf gegen die Lehre: daſs Gott nicht der Urheber der Sünde ſei, widerlegen:

Oberſatz: Wer etwas hervorbringt, was in einem Dinge real iſt, der iſt die Urſache dieſes Dinges;

Unterſatz: Gott bringt das hervor, was in der Sünde real iſt;

Schluſsſatz: Alſo iſt Gott die Urſache der Sünde.

„Es würde hinreichen," ſagt Leibnitz, „den Oberſatz oder den Unterſatz zu verwerfen, weil das Reale ſolche Erklärungen zuläſst, welche dieſe Sätze falſch machen können. Aber um dies

deutlicher zu machen, wollen wir eine Unterſcheidung anwenden. Das Reale bedeutet entweder das, was nur poſitiv (bejahend) iſt, oder es umfaſst auch mit den Begriff von einem Gegenſtande, der bloſs die Aufhebung von etwas Poſitiven vorſtellt, und alſo der leere Gegenſtand eines Begriffs iſt (ſ. Ding, 4, 2, β.). In der erſten Bedeutung wird der Oberſatz verworfen, und der Unterſatz zugegeben; in der zweiten Bedeutung iſt es anders. Hierbei hätte ich es können bewenden laſſen, aber ich bin (in der Theodicee) noch weiter gegangen, um von dieſer Unterſcheidung einen Grund anzugeben. Ich habe daher (*Theodicée l. II.* §. 35.) erinnert, daſs jede poſitive oder abſolute Realität für eine Vollkommenheit müſſe gehalten werden; daſs aber die Unvollkommenheit von der Limitation oder Beſchränkung entſtehe, d. i. von der Aufhebung eines poſitiven Etwas; denn beſchränken iſt nichts anders, als das Fortſchreiten, das immer weiter hindern. Nun iſt Gott die Urſache aller Vollkommenheiten, folglich aller Realitäten, wenn ſie als bloſs poſitive betrachtet werden. Die Limitationen oder Beſchränkungen aber entſpringen aus der urſprünglichen Unvollkommenheit der Creaturen, die ihre Receptivität oder Fähigkeit begrenzt."

Hier bedient ſich alſo Leibnitz des Grundſatzes, daſs ſich Realitäten einander nicht widerſtreiten, zu der neuen Behauptung, daſs jede Unvollkommenheit von der Aufhebung einer Realität entſtehe, und daſs jede Realität eine Vollkommenheit ſei, und alſo von Gott herrühre. Weil nehmlich nach jenem Grundſatz Realitäten ſich einander nicht widerſtreiten, und alſo nicht einander aufheben können, meint Leibnitz, ſo könne die Beſchränkung und die Aufhebung der Realitäten, und alſo auch die Sünde, nicht von Gott herrühren. Hätte Leibnitz daran gedacht, daſs jener Grundſatz nur vom logiſchen Denken gültig ſei, nicht

aber von der Natur der Dinge, dafs nehmlich die Prädicate der Dinge ſehr wohl etwas enthalten können; wodurch ſie ſich einander einſchränken, ohne dafs ſie darum logiſche Negationen oder bloſse Verneinungen ſind oder enthalten, ſo würde er eingeſehen haben, dafs ſeine Widerlegung nichts gegen jenen Einwurf beweiſe. Denn wenn auch Gott der Urheber aller Realitäten wäre, ſo wäre er dennoch der Urheber der Sünde; wenn die Sünde eine Unvollkommenheit wäre, und jede Unvollkommenheit bloſs durch die Limitation oder Beſchränkung entſtehe, weil ſich nehmlich zwei Realitäten zwar nicht logiſch, aber wohl real, d. h. zwar nicht, wenn ich bloſs auf die Form des Urtheilens ſehe, aber wohl, wenn ich auf die Natur der Dinge ſehe, die ich beurtheilen will, beſchränken können. So ſind beides, der Wind der aus Weſten bläſt, und der Strom des Meeres, der aus Oſten kömmt, Realitäten, aber ihre Wirkungen auf das fahrende Schiff beſchränken ſich einander, und machen, dafs das Schiff entweder langſamer nach Oſten oder nach Weſten kommt, als wenn nur eine dieſer Realitäten vorhanden wäre, oder dafs es gar ſtille ſteht.

Leibnitzens Nachfolger trugen aber dennoch dieſen Grundſatz ausdrücklich in ihre Leibnitzwolfiſche Lehrgebäude ein. So ſagt Baumgarten (Metaphyſik, §. 604.): „Alle Realitäten ſind in der That bejahende Beſtimmungen, und keine Verneinung iſt eine Realität. Folglich wenn auch in einem Dinge alle Realitäten ohne Ausnahme geſetzt werden, ſo kann doch niemals daher ein Widerſpruch entſtehen. Es ſind demnach alle Realitäten in einem Dinge beiſammen (logiſch) möglich, keine Realität kann einer andern Realität widerſprechen.

Nach dieſem Grundſatze ſind nun, wie wir geſehen haben, alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geſchöpfe, d. i. Negationen oder Verneinungen, weil dieſe das einzige Widerſtreitende der Realität ſind. In dem bloſsen Begriffe eines Dinges überhaupt (nicht aber in den beſondern Dingen, welche man Erſcheinungen, oder Naturgegenſtände nennt,) iſt es auch wirklich ſo. Imgleichen finden die Anhänger dieſes Grundſatzes, wie das, aus Baumgartens Metaphyſik ſo eben angeführte, Beiſpiel lehrt, es nicht allein möglich, ſondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen beſorglichen Widerſtreit, in einen Gegenſtand, nehmlich den des vollkommenſten Weſens zu vereinigen. Sie kennen nehmlich keinen andern Widerſtreit, als den des Widerſpruchs, durch den der Begriff eines Dinges ſelbſt aufgehoben wird, nicht aber den des wechſelſeitigen Abbruchs, da ein Realgrund (eine Urſache) die Wirkung (z. B. Bewegung) des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen (z. B. entgegengeſetzte Richtungen) antreffen, uns einen ſolchen vorzuſtellen (C. 328. ff. M. I, 370.).

Wollte man ſagen, daſs wenigſtens die intelligibeln Realitäten, oder diejenigen, welche die Dinge an ſich haben, einander nicht entgegen wirken können, ſo müſste man doch ein Beiſpiel von dergleichen reiner und ſinnenfreier Realität anführen, damit man verſtände, ob unſre Vorſtellung derſelben wirklich etwas, oder etwa gar nichts vorſtelle. Aber Beiſpiele von Realitäten können nirgend anders woher, als aus der Erfahrung genommen werden; dieſe aber bietet weiter nichts als Phänomene oder Erſcheinungen dar (C. 338.* M. I, 381.).

Digitized by Google

V.

Die Lehre von den Monaden.

Folgendes ist Leibnitzens Lehre von den Monaden mit seinen eigenen Worten:

1. „Die Substanz ist ein Wesen, welches der Handlung fähig ist. Sie ist einfach oder zusammengesetzt. Die einfache Substanz ist diejenige, welche keine Theile hat. Die zusammengesetzte ist das Aggregat der einfachen Substanzen oder der Monaden. Monas ist ein griechisches Wort, welches die Einheit, oder das, was eins ist, bedeutet.

Die zusammengesetzten, oder die Cörper, sind Vielheiten; und die einfachen Substanzen (die z. B. im Selbstbewufstseyn gegeben sind), die Leben, die Seelen, die Geister, sind Einheiten. Und es mufs wohl überall einfache Substanzen geben, weil es ohne einfache keine zusammengesetzten geben würde; und folglich ist die ganze Natur voll Leben.

2. Die Monaden, da sie keine Theile haben, können weder durch Zusammensetzung gebildet noch aufgelöset und zerstöret werden. Sie können natürlicher Weise weder anfangen, noch ein Ende nehmen, sondern nur durch die Schöpfung anfangen, und durch Vernichtung aufhören zu seyn; und dauern folglich so lange als das Universum, welches wird verändert, aber nicht zerstört werden. Sie können nicht ausgedehnt seyn, keine Gestalten haben und nicht theilbar seyn, sonst hätten sie Theile. Und folglich kann eine Monade an sich selbst, und für jetzt, nicht anders von einer andern unterschieden werden, als durch ihre innern Beschaffenheiten und Handlungen, welche nichts anders seyn können als seine Perceptionen (d. i. die Vorstellungen des Zusammengesetzten, oder dessen, was in dem

Einfachen das Aeuſsere iſt) und ſeine Begehrungen (d. i. ſeine Tendenzen von einer Perception zur andern), welche die Principien der Veränderung ſind. Denn die Einfachheit der Subſtanz hindert nicht die Vielfachheit der Modificationen, welche ſich zuſammen in der nehmlichen einfachen Subſtanz befinden müſſen; und ſie müſſen in der Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe zu äuſsern Dingen beſtehen.

Es verhält ſich damit gerade ſo wie mit einem Mittelpunct oder einem Punct, in dem, ſo einfach er auch iſt, dennoch eine unendliche Menge Winkel liegen, welche durch die Linien gebildet werden, die in demſelben zuſammenlaufen." (*Principes de la Nature et de la Grace. OO. Vol. II. p.* 32. *Principia philoſophiae ſeu theſes in gratiam Princip. Eugen. OO. Vol. II. p.* 20.)

Im Art. Inneres iſt ſchon gezeigt worden, wie Leibnitzens Vorſtellung von den Monaden durch die Verwechſelung der zweierlei Bedeutungen des Innern entſtanden iſt. Hier will ich nur noch Folgendes hinzuſetzen:

Die Leibnitziſche Monadologie hat einen zwiefachen Grund: 1. daſs dieſer Philoſoph den Unterſchied des Innern und Aeuſsern nicht ſo betrachtete, wie er durch die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit ſich ergiebt; denn da würde er äuſsere und innere Gegenſtände, d. i. ſolche, die im Raum, und ſolche, die bloſs in der Zeit, alſo nur in unſerm innern Sinne ſind, bekommen haben; ſondern daſs er ſich dieſen Unterſchied bloſs im Verhältniſs auf den Verſtand vorſtellte, da bekam er bloſs innere und äuſsere logiſche Beſtimmungen, den Unterſchied zwiſchen dem, was einem Dinge an und für ſich ſelbſt, ohne daſs ich es mit einem andern Dinge vergleiche, zu-

kömmt, und dem, was es im Verhältniſs zu andern Dingen iſt, und dieſes hielt er nun für einerlei mit innern und äuſsern ſinnlichen Gegenſtänden. Leibnitz ſchloſs ſo: Die Subſtanzen überhaupt (abſtrahirt von allem, was an manchen derſelben ſinnlich iſt, denn das iſt nur eine Art, wie ſie uns die Sinne, die nach Leibnitz alle unſere Erkenntniſs verwirren, vorſtellen) müſſen etwas Inneres haben, d. i. was ihnen an und für ſich ſelbſt zukömmt; nun iſt das, daſs ſie zuſammengeſetzt ſind, bloſs ein Verhältniſs derſelben zu andern Subſtanzen, alſo etwas Aeuſseres, nichts Inneres; folglich müſſen die Subſtanzen überhaupt von aller Zuſammenſetzung frei ſeyn. Das Einfache iſt alſo die Grundlage der Dinge, ſo wie ſie an und für ſich ſelbſt, ohne Rückſicht auf ihr Verhältniſs zu andern Dingen, ſind.

Das Innere ihres Zuſtandes, ſchloſs Leibnitz weiter, kann nun nicht in Ort, Geſtalt, Berührung oder Bewegung beſtehen; denn dieſe Beſtimmungen ſind bloſs Verhältniſſe, alſo äuſsere Beſtimmungen. Daher können wir nun den Subſtanzen keinen andern innern Zuſtand beilegen, als den Zuſtand der Vorſtellungen (weil nehmlich dieſe unſern Sinn innerlich, d. i. bloſs in der Zeit, nicht im Raum beſtimmen, ſo meinte Leibnitz, dies hieſse eben ſo viel als an und für ſich, ohne Beziehung auf etwas anders. Er dachte aber nicht daran, daſs auch die Vorſtellungen wieder nur durch ihre Beziehungen auf einander und auf die Gegenſtände im Raum, alſo durch Verhältniſſe und nicht an und für ſich ſelbſt, erkannt werden können, alſo bloſs nach ihrem äuſsern Zuſtande, den ſie im innern Sinne haben). So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundſtoff des ganzen Univerſum ausmachen ſollen. Und darum behauptete Leibnitz von ihnen, daſs ihre thätige Kraft nur in Vorſtellungen beſtehe,

wodurch ſie alſo eigentlich bloſs in ſich ſelbſt, und nicht auf andere, wirkſam ſind (C. 330. M. I. 371.).

Der andere Grund der Leibnitziſchen Monadologie iſt:

2. daſs dieſer Philoſoph Materie und Form nicht ſo betrachtete, wie ſie ſich durch die Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, ſondern im Begriff des reinen Verſtandes ergeben. Denn in der Erſcheinung geht die Form der Materie vor, weil die Form eine Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit iſt; aber im Begriff des reinen Verſtandes geht die Materie der Form vor, weil erſt etwas da ſeyn muſs, das eine Form bekommen oder haben kann, die Materie, ehe eine Form deſſelben denkbar iſt. Leibnitz ſchloſs, weil er von aller Sinnlichkeit abſtrahirte, ganz richtig ſo: In jedem Dinge ſind die Beſtandſtücke deſſelben (*eſſentialia*) die Materie, die Art, wie dieſe Beſtandſtücke in dem Dinge verknüpft ſind, die (weſentliche) Form deſſelben. Ferner: in Anſehung der Dinge überhaupt iſt die unbegrenzte Realität die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung (Negation) iſt diejenige Form, wodurch ſich ein Ding vom andern nach transſcendentalen Begriffen (d. i. nach ſolchen, wodurch allein Erkenntniſs möglich iſt) unterſcheidet. Es muſs erſt etwas gegeben ſeyn, wenigſtens im Begriffe (Materie), ehe es auf gewiſſe Art beſtimmt werden (Form erhalten) kann. Folglich geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerſt Dinge an, die bloſs innerlich, oder der Materie nach, das iſt (nach der vorhergehenden Verwechſelung) bloſs durch eine Vorſtellungskraft beſtimmt ſind, und noch keine äuſsere Beſtimmung, d. i. Form haben, und nannte ſie Monaden (C. 322, M. I, 365.).

Dieſe Leibnitziſche Monadologie iſt nun von den Anhängern des groſsen Lehrers dieſer Theorie übel verſtanden worden; dieſe ſtellten ſich nehmlich vor, ſie ſolle dazu dienen, die Naturerſcheinungen zu erklären. Allein ſie iſt ja nur ein Begriff von der Welt, ſo fern dieſe gar nicht als Gegenſtand der Sinne betrachtet wird, und, wenn man jene Verwechſelung wegläſst, und ſich die Monaden nicht bloſs als vorſtellende Kräfte denkt, auch ein ganz richtiger Begriff, den ſchon Plato, obwohl noch nicht ſo ausgebildet, gehabt hat. Das Zuſammengeſetzte der Dinge an ſich ſelbſt, d. i. mit Abſtraction von aller Sinnlichkeit, muſs freilich aus dem Einfachen beſtehen, denn die Theile müſſen hier vor aller Zuſammenſetzung gegeben ſeyn. Aber das Zuſammengeſetzte in der Erſcheinung beſteht nicht aus dem Einfachen. Denn in der Erſcheinung, die niemals anders als zuſammengeſetzt (ausgedehnt in Raum und Zeit) gegeben werden kann, können die Theile nur durch Theilung und alſo nicht vor der Zuſammenſetzung, ſondern nur in dem Zuſammengeſetzten gegeben werden. Daher behauptet nun Kant, Leibnitzens Meinung ſei nicht geweſen, die ſinnliche Welt durch ſeine Intellectuirung oder Betrachtung der Gegenſtände durch bloſse Verſtandesbegriffe, mit Abſtraction von allem Sinnlichen, zu erklären, ſondern ihr bloſs eine intelligibele Welt, als das, was nicht erſcheint, an die Seite zu ſetzen, und ſo die ſinnliche Welt bloſs als einen Inbegriff von Erſcheinungen zu betrachten (N. 51.). Man ſ. den Artikel: Inneres.

In der Cörperwelt, weil ſie im Raum vorhanden ſeyn muſs, muſs es allerwärts zuſammengeſetzte Dinge geben. Denn die Cörperwelt iſt der Inbegriff aller Gegenſtände äuſserer, d. i. im Raum befindlicher Dinge, folglich kann das Ein-

fache in ihr gar nicht angetroffen werden. Denkt ſich aber die Vernunft ein aus Subſtanzen Zuſammengeſetztes als ein Ding an ſich, d. i. ein ſolches, das gar nicht zur Sinnenwelt gehört, gar keine ſinnlichen Beſtimmungen hat, oder ſich gar nicht auf die Beſchaffenheit unſerer Sinne bezieht, ſo muſs ſie daſſelbe ſchlechterdings als ein Ding denken, welches aus einfachen Subſtanzen beſteht. Nach demjenigen aber, was die Anſchauung der Gegenſtände im Raum nothwendig bei ſich führt, kann und ſoll die Vernunft nicht denken, daſs ein Einfaches in ihnen wäre. Hieraus folgt, daſs wir auch nie auf das Einfache ſtoſsen oder es auffinden können, wenn unſre Sinne auch noch ſo ſcharf, unſre Waffen ſie überdem noch zu ſchärfen auch noch ſo gut, und unſere Betrachtungen und Beobachtungen auch noch ſo genau werden ſollten, denn es giebt in der Sinnenwelt kein Einfaches. Folglich ſind auch die Cörper gar nicht Dinge an ſich ſelbſt, denn ſonſt müſsten ſie allerdings aus dem Einfachen beſtehen, welches eher wäre, als das Zuſammengeſetzte, welches aus dem Einfachen beſtehet. Alſo ſind die Sinnenvorſtellungen, die wir mit dem Namen der cörperlichen Dinge belegen, nichts als Erſcheinungen von irgend etwas. Dieſes Etwas kann, als Ding an ſich ſelbſt, das Einfache enthalten (es iſt hierin kein Widerſpruch, welcher ſich ſogleich findet, wenn daſſelbe von den Erſcheinungen behauptet wird). Für uns bleibt aber dieſes Etwas gänzlich unerkennbar, weil die Anſchauung, unter der es uns allein gegeben wird, nur die ſubjectiven Bedingungen unſerer Sinnlichkeit (Raum und Zeit, folglich Ausdehnung) an die Hand giebt, unter denen wir allein eine ſinnliche Vorſtellung von ihm erhalten können. Wir ſchauen alſo nicht die Eigenſchaften an, die dieſem Etwas an und für ſich ſelbſt zukommen (E. 44. ff.).

Einen Gegenſtand ſich als einfach vorſtellen,

ist ein blofs negativer Begriff, er sagt blofs, der Gegenstand sei nicht zusammengesetzt, und ist der Vernunft unvermeidlich. Denn die Vernunft fordert zu allem Bedingten das Unbedingte, nun ist das Einfache das Unbedingte zu dem Zusammengesetzten; die Möglichkeit des Zusammengesetzten ist aber jederzeit, wie alles, was real möglich ist, bedingt. Folglich ist das Einfache eine Vernunftidee, in der Natur ist aber alles zusammengesetzt. Der Begriff des Einfachen erweitert also unsere Erkenntnifs nicht, sondern bezeichnet blofs ein Etwas, welches von den sinnlichen Gegenständen (die alle eine Zusammensetzung enthalten) unterschieden werden soll. Wenn man nun sagt: das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum Grunde liegt, ist das Noumen (denn im Sinnlichen ist es nicht zu finden): so sagt man damit nicht: es liegt dem Cörper als Erscheinung ein Aggregat von so viel einfachen Wesen zum Grunde. Denn ob das Uebersinnliche (Noumen), was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann Niemand im mindesten etwas wissen. Es ist also eine Vorstellung, welche darauf beruhet, dafs man die Lehre von Gegenständen der Sinne, als blofsen Erscheinungen, gänzlich mifsverstanden hat, wenn man sich einbildet, oder Andern einzubilden sucht; hierdurch werde gemeint, das übersinnliche Substrat der Materie werde eben so nach seinen Monaden getheilt, wie man die Materie selbst theilt. Dann würde ja die Monas, die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetzten ist, in den Raum gesetzt, wo sie aufhört ein Noumen (Uebersinnliches) zu seyn, und wiederum selbst zusammengesetzt ist (E. 45 *) f.).

VI.

Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie.

s. Harmonie, 4. ff.

Digitized by Google

VII.

Die Lehre von Raum und Zeit.

Ich erkenne, ſagt Leibnitz, daſs die Zeit, der Raum, die Bewegung und das Stetige überhaupt, auf die Art, wie man ſie in der Mathematik nimmt, nichts als ideale Dinge ſind; das heiſst, welche die Möglichkeiten ausdrücken, eben ſo wie es die Zahlen thun. Hobbes ſelbſt hat den Raum *Phantasma exiſtentis* (Bild des Exiſtirenden) genannt. Aber um richtiger zu ſprechen, der Raum iſt die Ordnung der möglichen Coexiſtenzen (zuſammen daſeienden Dinge), und die Zeit die Ordnung der unbeſtändigen Möglichkeiten, die aber doch Verbindung haben, ſo daſs dieſe Ordnungen nicht nur zu dem, was jetzt iſt, ſondern auch zu dem, was an ſeine Stelle geſetzt werden könnte, paſſen, auf die Art wie die Zahlen gleichgültig ſind in Anſehung alles deſſen, was *res numerata* (gezähltes Ding) ſeyn kann (*Repliq. de Mr. Leibnitz aux Reſl. de Bayle. OO. Vol. II. p.* 91.).

Clarke behauptete dagegen mit Newton, der Raum ſei ein abſolutes reales Weſen. Leibnitz ſagte aber, dieſes führe zu groſsen Schwierigkeiten. Denn es ſcheine, daſs dieſes Weſen ein ewiges und unendliches Weſen ſeyn müſſe. Daher hätten einige geglaubt, es ſei Gott ſelbſt, oder auch eine Eigenſchaft deſſelben, ſeine Unermeſslichkeit. Da der Raum aber Theile habe, ſo ſei er nicht etwas, das Gott angemeſſen ſeyn könne. Er (Leibnitz) habe mehr als einmal zu erkennen gegeben, daſs er den Raum für etwas bloſs relatives halte, ſo wie die Zeit; für eine Ordnung der Coexiſtenzen (des Zugleichſeyns), ſo wie die Zeit für eine Ordnung der Succeſſionen (des Nacheinanderſeyns). Denn der Raum bezeichne in Ausdrücken, welche die Möglichkeit betreffen, eine Ordnung der Din-

Digitized by Google

ge, welche zu gleicher Zeit vorhanden ſind, ohne Rückſicht auf ihre Arten vorhanden zu ſeyn. Und wenn man verſchiedene Dinge zuſammen ſehe, ſo bemerke man dieſe Ordnung der Dinge unter einander. Um die Einbildung derer zu widerlegen, welche den Raum für eine Subſtanz halten, oder wenigſtens für ein abſolutes Weſen (nicht für ein bloſses Verhältniſs der Dinge zu einander), dazu habe ich, ſagt Leibnitz, verſchiedene Demonſtrationen; aber ich will mich jetzt bloſs der bedienen, die mir hier die Gelegenheit an die Hand giebt. Ich ſage alſo, wenn der Raum ein abſolutes Weſen iſt, ſo würde ſich etwas ereignen, was unmöglich einen zureichenden Grund haben könnte, welches gegen unter Axiom iſt. Dies beweiſe ich ſo. Der Raum iſt etwas abſolut gleichförmiges; und ohne die Dinge, die ſich in demſelben befinden, iſt ein Punct des Raumes von dem andern durchaus in nichts unterſchieden. Hieraus folgt nun (vorausgeſetzt, daſs der Raum etwas an ſich ſelbſt ſei, und nicht bloſs die Ordnung der Cörper unter einander), daſs es unmöglich einen Grund geben könne, warum Gott, indem er dieſelben Lagen der Cörper unter einander beibehielt, den Cörpern dieſen und keinen andern Platz im Raum angewieſen habe, und warum nicht alles z. E. umgekehrt geſtellt worden ſei, durch eine Vertauſchung der Morgengegend mit der Abendgegend. Iſt aber der Raum nichts anders, als eine Ordnung oder Beziehung der Cörper, und ohne dieſe Cörper gar nichts, als bloſs die Möglichkeit welche zu ſetzen: ſo würden die beiden Zuſtände, derjenige, welcher iſt, und der vorausgeſetzte gerade umgekehrte, gar nicht von einander unterſchieden ſeyn. Ihr Unterſchied findet ſich alſo nur in unſrer chimäriſchen Vorausſetzung von der Realität des Raums an ſich ſelbſt. Aber in der Wirklichkeit würde das eine genau daſſelbe ſeyn, was das andere iſt, ſo wie ſie durchaus nicht zu unterſcheiden ſind; und folglich findet die Frage, warum das eine dem andern ſei vorgezogen worden, nicht

ſtatt. Eben ſo iſt es auch mit der Zeit. Geſetzt es frage Jemand, warum Gott nicht alles ein Jahr früher erſchaffen habe, und dieſelbe Perſon wolle daraus ſchlieſsen, daſs Gott etwas gemacht habe, wovon es keinen Grund geben könne, warum er es ſo und nicht anders gemacht habe: ſo würde man ihm antworten, ſeine Folgerung wäre richtig, wenn die Zeit etwas auſser den in der Zeit befindlichen Dingen wäre; denn es könnte unmöglich Gründe dafür geben, warum die Dinge eher an dieſe als an andere Augenblicke ſeien gebunden worden, in ſo fern die Folge derſelben dieſelbe bliebe. Aber eben dies beweiſe, daſs die Augenblicke auſser den Dingen nichts ſind, und daſs ſie bloſs in der Folge der Dinge nach einander beſtehen; wenn nun dieſe dieſelbe bleibe, ſo wäre der eine der beiden Zuſtände, z. B. das eingebildete Früherſeyn, in nichts unterſchieden, und könne nicht unterſchieden ſeyn von dem Zuſtande, welcher jetzt ſtatt findet.

Clarke antwortete hierauf Folgendes: Es leidet keinen Zweifel, daſs nichts ohne einen zureichenden Grund ſeines Daſeyns vorhanden iſt, und daſs nichts ohne einen zureichenden Grund eher auf dieſe, als auf eine andere Art vorhanden iſt. Aber in Anſehung ſolcher Dinge, die an ſich ſelbſt gleichgültig ſind, iſt ſchon der bloſse Wille ein zureichender Grund, ihnen das Daſeyn zu geben, oder ſie auf eine gewiſſe Art vorhanden ſeyn zu laſſen; und dieſer Wille bedarf es nicht erſt, durch eine fremde Urſache beſtimmt zu werden. Hier ſind Beiſpiele zu dem, was ich behaupte. Als Gott ein Theilchen Materie ſchuf, oder ihm eher hier als dort ſeinen Platz anwies, obgleich alle Oerter einander gleich ſind, ſo hatte er keinen andern Grund dazu, als ſeinen Willen. Geſetzt nun, der Raum ſei nichts Reelles, ſondern eine bloſse Ordnung der Cörper: ſo würde darum doch der bloſse Wille Gottes der einzige zureichende Grund ſeyn, aus welchem drei gleiche Theilchen eher in die Ord-

nung A, B, C, als in die entgegengeſetzte Ordnung wären geſtellt worden. Man kann alſo aus dieſer Gleichgültigkeit der Oerter keinen Beweis dafür herleiten, daſs es keinen realen Raum gebe. Denn die verſchiedenen Räume ſind real von einander unterſchieden, ob ſie gleich einander vollkommen ähnlich ſind. Ueberdem, wenn man vorausſetzt, daſs der Raum nicht real, ſondern bloſs die Ordnung und Stellung der Cörper ſei, ſo würde eine handgreifliche Abſurdität daraus folgen. Denn, nach dieſer Idee, wenn die Erde, die Sonne und der Mond wären dahin geſetzt worden, wo ſich jetzt die entfernteſten Fixſterne befinden (wenn ſie nur in derſelben Ordnung, und in derſelben Entfernung von einander ihren Platz erhalten hätten), wäre es nicht nur daſſelbe, wie der gelehrte Verfaſſer ganz richtig ſagt; ſondern es würde auch daraus folgen, daſs die Erde, die Sonne und der Mond in dieſem Fall an demſelben Ort ſeyn würden, wo ſie jetzt ſind; welches ein offenbarer Widerſpruch iſt. Der Raum iſt nicht eine Subſtanz, ein ewiges und unendliches Weſen, ſondern eine Eigenſchaft, oder eine Folge der Exiſtenz eines unendlichen und ewigen Weſens. Der unendliche Raum iſt die Unermeſslichkeit; aber die Unermeſslichkeit iſt nicht Gott; alſo iſt der unendliche Raum nicht Gott. Was man hier von den Theilen des Raums ſagt, iſt keine Schwierigkeit. Der unendliche Raum iſt abſolut und weſentlich untheilbar; und es iſt ein Widerſpruch, die Theilung des Raums vorauszuſetzen, denn alsdann müſste ein Raum zwiſchen den Theilen ſeyn, von welchen man vorausſetzt, daſs der Raum in ſie getheilt ſei; das heiſst aber vorausſetzen, daſs der Raum zu gleicher Zeit getheilt und auch nicht getheilt ſei. Obgleich Gott unermeſslich und überall gegenwärtig iſt, ſo iſt doch die Subſtanz deſſelben darum nicht mehr in Theile getheilt, als ſeine Exiſtenz durch die Dauer. Die Schwierigkeit, welche man

hier macht, rührt blofs von dem Mifsbrauch des Worts Theil her. Wäre der Raum blofs die Ordnung der Dinge, welche zu gleicher Zeit vorhanden ſind, ſo würde daraus folgen, daſs wenn Gott die ganze Welt ſich in einer geraden Linie fortbewegen lieſse, ſie, ſo geſchwind ſie auch ſeyn möchte, ſich doch immer an demſelben Ort befinden würde, und daſs nichts einen Stofs bekommen würde, obgleich dieſe Bewegung ſchnell aufgehalten würde. Und wäre die Zeit blofs die Ordnung des Nacheinanderſeyns der Creaturen, ſo würde daraus folgen, daſs wenn Gott die Welt einige Millionen Jahre eher geſchaffen hätte, ſie dennoch nicht wäre eher geſchaffen worden. Noch mehr, der Raum und die Zeit ſind Quantitäten; welches man von der Lage und der Ordnung nicht ſagen kann. Man behauptet hier, daſs, weil der Raum gleichförmig oder vollkommen ähnlich, und keiner ſeiner Theile von dem andern verſchieden iſt, daraus folge, daſs wenn die Cörper, die an einem gewiſſen Ort ſind geſchaffen worden, an einem andern Ort wären geſchaffen worden (vorausgeſetzt, daſs ſie dieſelbe Lage unter einander erhalten hätten), ſo wären ſie dennoch an demſelben Ort geſchaffen worden. Das iſt aber ein offenbarer Widerſpruch. Es iſt wahr, daſs die Einförmigkeit des Raums beweiſet, daſs Gott keinen äuſsern Grund gehabt hat, die Dinge eher an dem einen Ort als an dem andern zu erſchaffen; aber das hindert nicht, daſs ſein Wille nicht ein zureichender Grund geweſen ſei, an einem Ort, welcher es auch ſei, zu wirken, weil alle Oerter gleichgültig oder ähnlich ſind, und daſs es einen guten Grund gebe, irgendwo zu wirken.

Hierauf antwortete Leibnitz: Zwiſchen abſolut gleichgültigen Dingen giebt es keine Wahl, folglich auch keinen Vorzug und keine Willensbeſtimmung, weil die Wahl einen Grund oder ein Princip haben muſs. Es iſt gleichgültig, drei gleiche und

in allem ähnliche Cörper zu ordnen, nach welcher Ordnung es auch ſei; und folglich werden ſie von dem, der alles mit Weisheit thut, nie geordnet werden. Wenn der Raum eine Eigenſchaft oder eine Beſchaffenheit iſt, ſo muſs er die Eigenſchaft einer Subſtanz ſeyn. Von welcher Subſtanz wird denn nun der begrenzte leere Raum, den ſeine Vertheidiger zwiſchen zwei Cörpern annehmen, eine Eigenſchaft oder Beſchaffenheit ſeyn? Wenn der unendliche Raum die Unermeſslichkeit iſt, ſo wird der endliche Raum das Entgegengeſetzte von der Unermeſslichkeit ſeyn, d. h. die Ermeſslichkeit, oder die begrenzte Ausdehnung. Nun muſs aber die Ausdehnung die Beſchaffenheit eines Ausgedehnten ſeyn. Wenn aber dieſer Raum leer iſt, ſo wird er eine Beſchaffenheit ohne Subject ſeyn, eine Ausdehnung keines Ausgedehnten. Wenn man alſo aus dem Raum eine Eigenſchaft macht, ſo tritt man meiner Behauptung bei, daſs er eine Ordnung der Dinge, und nichts abſolutes ſei. Wenn der Raum eine abſolute Realität wäre, ſo wäre er, weit entfernt eine Eigenſchaft oder ein Accidenz zu ſeyn, welches das Entgegengeſetzte der Subſtanz iſt, noch ſubſiſtirender (mehr für ſich beſtehend) als die Subſtanzen. Gott könnte ihn dann nicht zerſtören, noch auch in nichts verwandeln. Er iſt dann nicht nur im Ganzen unermeſslich, ſondern auch in jedem Theil unveränderlich und ewig. Es würde alſo noch auſser Gott eine unendliche Menge von ewigen Dingen geben. Sagen, daſs der unendliche Raum ohne Theile iſt, heiſst ſagen, daſs er nicht aus endlichen Räumen beſtehe; und daſs der unendliche Raum beſtehen könnte, wenn auch die endlichen Räume in nichts verwandelt würden. Das wäre, als wenn man ſagen wollte, daſs ein ausgedehntes materielles Univerſum ohne Grenzen beſtehen könne, wenn auch alle Cörper, aus denen es beſteht, in nichts verwandelt würden. Daſs Gott das ganze Univerſum in gerader oder andrer Linie vorrücken laſſen könne, ohne weiter etwas

darin zu ändern, ist wieder eine chimärische Voraussetzung. Denn zwei nicht zu unterscheidende Zustände sind ein und derselbe Zustand, und folglich ist es eine Veränderung, welche nichts verändert. Ueberdem ist dazu nicht der allergeringste Grund vorhanden. Nun thut Gott nichts ohne Grund; und es ist hier doch keiner möglich. Gott thäte auch, wegen des Nichtzuunterscheiden, nichts, indem er etwas thäte. Das alles gründet sich blofs auf die Voraussetzung, dafs der eingebildete Raum etwas Reales sei. Es ist eine ähnliche, d. i. unmögliche Erdichtubg, wenn man annimmt, Gott habe die Welt einige Millionen Jahre eher erschaffen können. Diejenigen, welche solche Erdichtungen annehmen, würden denen nicht antworten können, welche die Ewigkeit der Welt beweisen wollten. Denn da Gott nichts ohne Grund thut, und sich doch kein Grund angeben läfst, warum er die Welt nicht eher geschaffen habe: so wird daraus folgen, dafs er entweder gar nichts geschaffen, oder dafs er die Welt vor aller anzugebenden Zeit geschaffen habe, d. h, dafs die Welt ewig sei. Wenn man aber zeigt, dafs der Anfang, er sei welcher er wolle, immer dasselbe sei, so fällt die Frage, warum es nicht anders gewesen sei, weg. Wäre Raum und Zeit etwas absolutes, d. h. etwas anders als gewisse Ordnungen der Dinge, so wäre das, was ich sage, widersprechend. Da dem aber nicht so ist, so ist die Hypothesis widersprechend, d. i. eine unmögliche Erdichtung. Es ist hiermit wie in der Geometrie, in der man zuweilen durch die Voraussetzung selbst beweiset, dafs eine Figur gröfser sei, als sie ist. Das ist ein Widerspruch; aber er liegt in der Hypothesis, welche eben darum falsch ist.

Clarke antwortete: dieses führe zur Nothwendigkeit und zum Fatalismus, weil es den Willen eines verständig Handelnden von den Bewegungsgründen eben so abhängig mache, wie die Wage von dem Gewicht abhängig sei. Da

die Theilchen der Materie einander vollkommen ähnlich ſind, ſo würde aus Leibnitzens Art zu ſchlieſſen folgen, daſs Gott gar keine Materie geſchaffen habe. Die Theile der Zeit ſind einander eben ſo vollkommen ähnlich als die Theile des Raumes, und dennoch ſind zwei Augenblicke ſo wenig ein und derſelbe Augenblick, als zwei Oerter ein und derſelbe Ort; es ſind auch eben ſo wenig zwei Namen eines und deſſelben Augenblicks oder Orts. Wer alſo behauptet, Gott habe die Welt nicht zu einer andern Zeit oder an einem andern Ort erſchaffen können, der macht die Welt nothwendig unendlich und ewig, und unterwirft alles der Nothwendigkeit und dem Schickſal. Wenn das Univerſum eine begrenzte Ausdehnung hat, ſo giebt es ſowohl auſserhalb der Welt, als auch innerhalb derſelben einen realen leeren Raum. Der Raum iſt nicht durch die Cörper begrenzt, er iſt nicht innerhalb und zwiſchen den Cörpern eingeſchloſſen, ſondern da der Raum unermeſslich iſt, ſo ſind die Cörper durch ihre eigenen Dimenſionen begrenzt. Der leere Raum iſt nicht eine Beſchaffenheit ohne Subject; denn durch dieſen Raum verſtehen wir nicht einen ſolchen, in welchem nichts iſt, ſondern einen Raum ohne Cörper. Der Raum iſt nicht eine Subſtanz, er iſt unermeſslich und ewig; aber daraus folgt nicht, daſs es etwas ewiges auſser Gott gebe, weil der Raum und die Dauer nicht auſser Gott ſind. Das Unendliche iſt ſo aus dem Endlichen zuſammengeſetzt, wie das Endliche aus dem Unendlichkleinen. Die Einbildungskraft kann ſich zwar Theile in dem unendlichen Raume vorſtellen, aber dieſe Theile können nicht von einander abgeſondert werden, folglich iſt der Raum weſentlich einfach und abſolut untheilbar. Wenn die Welt eine begrenzte Ausdehnung hat, ſo kann ſie auch durch die Macht Gottes in Bewegung geſetzt werden; und Newton unterſcheidet ſehr richtig eine ſolche abſolute Bewegung von der relativen (der Cörper unter ſich; ſ. *Princip. Newt. Defin.* 8.). Die Grun-

de dafür, dafs der Raum etwas reales ſei, imgleichen dafs Raum und Zeit darum nicht mit der Lage und Ordnung einerlei ſeyn können, weil jene Gröſsen ſind, dieſe nicht, ſind nicht beantwortet worden. Die Weisheit Gottes kann ſehr gute Gründe gehabt haben, die Welt zu einer gewiſſen Zeit zu erſchaffen, ſie kann vor der Schöpfung der Welt etwas anders gethan haben *). Es iſt alſo nicht unmöglich, dafs Gott die Welt früher oder ſpäter hätte machen können, als er ſie gemacht hat; und ſie auch früher oder ſpäter zerſtören kann, als ſie wirklich zerſtört werden wird. Das Ungefähr des Epikur iſt nicht eine Wahl, ſondern eine blinde Nothwendigkeit. Wenn Leibnitzens Grund etwas bewieſe, ſo würde Gott gar keine Materie haben erſchaffen können, weil die Lage der gleichen und ähnlichen Theile der Materie und die Seite, nach welcher die erſte Bewegung hingehen ſollte, vollkommen gleichgültig war.

Leibnitz antwortete hierauf weitläuftiger als bisher, und etwas bitter. Dafs dieſe Begriffe zur Nothwendigkeit und zum Fatalismus führen, iſt nicht bewieſen worden. Man mufs unterſcheiden zwiſchen einer abſoluten und hypothetiſchen, zwiſchen einer logiſchen, metaphyſiſchen oder mathematiſchen und einer moraliſchen Nothwendigkeit. Die hypothetiſche Nothwendigkeit mufs man zugeben, ſie iſt diejenige, welche das Vorherwiſſen der zukünftigen zufälligen Dinge vorausſetzt. Aber weder dieſes Vorherwiſſen noch dieſe Vor-

*) Mein College und lieber Freund, H. CR. Küſter hat ſogar eine Schrift hierüber herausgegeben, welche den Titel hat: die Beſchäftigungen Gottes in ſeiner Idealen Welt, vor der Schöpfung der Geiſter- und Körper-Welt. Magdeburg. 1785.

Digitized by Google

herbeſtimmung entziehen der Freiheit etwas; denn Gott wählte unter mehrern möglichen Welten, aus dem oberſten Grunde, diejenige, in welcher die freien Creaturen die oder die Entſchlieſsungen faſſen würden. Auch die moraliſche Nothwendigkeit entzieht der Freiheit nichts, denn ſie beſteht darin, daſs der Weiſe das Beſte wählt. Allein der Bewegungsgrund legt nicht eine abſolute Nothwendigkeit auf; denn das, was Gott nicht wählt, iſt darum doch möglich, ſonſt bliebe ihm ja keine Wahl, welches gegen die Vorausſetzung ſeyn würde. Aber daraus, daſs Gott nur das Beſte wählen kann, folgern, daſs das unmöglich ſei, was er nicht wählt, heiſst die Macht und den Willen, die metaphyſiſche und die moraliſche Nothwendigkeit, die Weſen und die Wirklichkeiten mit einander verwechſeln. In den zufälligen Dingen iſt Gewiſsheit und Unfehlbarkeit, aber keine abſolute Nothwendigkeit. Mir nach dieſer Erklärung die Behauptung einer abſoluten Nothwendigkeit Schuld geben, ohne daſs man etwas gegen die angeführten Betrachtungen zu ſagen hätte, wäre ein vernunftwidriger Eigenſinn. Was den Fatalismus betrifft, ſo giebt es ein *Fatum Mahometanum* (die Behauptung, daſs die Wirkungen erfolgen würden, wenn man auch die Urſachen vermiede), ein *Fatum Stoicum* (die Behauptung, daſs man ſich ruhig verhalten müſſe, weil man ſich vergeblich den Folgen der Dinge widerſetzen würde), und ein *Fatum Chriſtianum* (eine ſichere Beſtimmung aller Dinge, die von Gottes Vorherwiſſen und Vorſehung angeordnet worden). Dieſes letztere allein geſtehe ich zu. Die Bewegungsgründe wirken nicht auf den Geiſt, wie die Gewichte auf die Wage, ſondern der Geiſt wirkt Kraft der Bewegungsgründe, welche ſeine Geneigtheit zu wirken ſind. Der Geiſt zieht alſo nicht zuweilen die ſchwächern Bewegungsgründe den ſtärkern vor. In der Natur giebt es nicht zwei reale Weſen, die

gar nicht zu unterſcheiden wären, folglich bringt auch Gott nicht zwei einander ganz gleiche und ähnliche Theilchen Materie hervor. Die Theile der Zeit oder des Orts, an und für ſich ſelbſt, ſind ideale Dinge, daher gleichen ſie einander vollkommen, wie zwei abſtracte Einheiten. Ich ſage nicht, daſs zwei Puncte im Raum oder zwei Augenblicke ein und derſelbe Punct oder Raum ſind; aber man kann ſich ſehr wohl einbilden, daſs es zwei verſchiedene Augenblicke gebe, wo doch nur einer iſt.

Descartes hat behauptet, daſs die Materie keine Grenzen habe, und ich glaube, daſs man ihn nicht hinlänglich widerlegt habe. Und wenn man es ihm zugäbe, ſo folgt daraus nicht, daſs die Materie nothwendig ſeyn würde, noch daſs ſie von Ewigkeit her geweſen ſei, weil eine ſolche unbegrenzte Materie eine Wirkung von Gottes Wahl ſeyn würde, der ſie ſo würde beſſer gefunden haben. Weil der Raum an ſich eben ſo, wie die Zeit, eine ideale Sache iſt, ſo muſs der Raum auſser der Welt wohl etwas imaginäres ſeyn, wie es die Scholaſtiker ſelbſt wohl eingeſehen haben. Eben ſo iſt es auch mit dem leeren Raum in der Welt den ich aus denſelben Gründen ebenfalls für imaginär halte. Gottes Eigenſchaft iſt die Unermeſslichkeit, der Raum aber, der oft mit den Cörpern commenſurabel iſt, iſt nicht daſſelbe mit der Unermeſslichkeit Gottes. Wenn der unendliche Raum eine Eigenſchaft Gottes iſt, mit allen begrenzten Räumen in demſelben, ſo muſs (ſonderbar!) die Eigenſchaft Gottes aus den Beſchaffenheiten (Affectionen) der Creaturen zuſammengeſetzt ſeyn. Leugnet man, daſs der begrenzte Raum eine Affection der begrenzten Dinge ſei, ſo wird es noch weniger vernünftig ſeyn, daſs der unendliche Raum die Affection oder die Eigenſchaft einer un-

Digitized by Google

endlichen Sache ſei. Ich habe noch andere Gründe gegen die ſonderbare Einbildung, daſs der Raum eine Eigenſchaft Gottes ſei. Der Raum hat nehmlich Theile; alſo gäbe es im Weſen Gottes Theile. Dann wäre Gott auch einer beſtändigen Veränderung unterworfen, und dem Gott der Stoiker gleich, welche das gange Univerſum für ein göttliches Thier hielten. Wenn der unendliche Raum die Unermeſslichkeit Gottes iſt, ſo iſt die unendliche Zeit die Ewigkeit Gottes; dann iſt das, was im Raum iſt, in Gottes Unermeſslichkeit, und was in der Zeit iſt, in ſeiner Ewigkeit, folglich in ſeinem Weſen. Noch eine andere Inſtanz. Die Unermeſslichkeit Gottes macht, daſs Gott in allen Räumen iſt, dann iſt ja Gott in ſeiner Eigenſchaft, eben ſo verhält ſichs auch mit der Zeit. Man verwechſelt aber die Unermeſslichkeit oder die Ausdehnung der Dinge mit dem Raum, nach welchem dieſe Ausdehnung genommen wird. Wenn Raum und Zeit in Gott ſind, und wie Eigenſchaften Gottes, ſo bewegen ſich die Cörper in den Theilen des göttlichen Weſens; wie könnte man eine ſolche Meinung ertragen? Ich hatte eingewendet, daſs der Raum Theile habe, und man ſucht mir dadurch zu entwiſchen, daſs man den angenommenen Sprachgebrauch verläſst, und behauptet, der Raum habe keine Theile; aber es iſt genug, daſs man dieſe Theile angeben kann, wenn man ſie auch nicht von einander trennen kann. Ich finde weder in der achten Definition aus Newtons Principien, noch in der dazu gehörigen Anmerkung, einen Beweis für die Realität des Raums an ſich. Uebrigens gebe ich zu, daſs zwiſchen der wahren abſoluten Bewegung eines Cörpers, und einer bloſsen relativen Veränderung der Lage deſſelben in Beziehung auf einen andern Cörper ein Unterſchied iſt. Ich kenne keinen Einwurf, den ich nicht glaube hinreicheud beantwortet zu haben. Die Ordnung hat auch ihre Quantität.

Da ich demonſtrirt habe, daſs die Zeit ohne die Dinge nichts anders iſt, als eine bloſse ideale Möglichkeit, ſo iſt es offenbar, daſs, wenn Jemand ſagte: die gegenwärtige wirkliche Welt habe ohne alle Veränderung können eher erſchaffen werden, er nichts verſtändliches ſagen würde. Man kann ſich freilich vorſtellen, daſs die Welt habe eher anfangen können, oder daſs ſie früher könne zerſtört werden, aber das kann nicht der Weisheit Gottes gemäſs ſeyn, ſonſt würde es geſchehen ſeyn oder geſchehen. Das Ungefähr des Epikur iſt nicht eine Nothwendigkeit, ſondern etwas gleichgültiges. Die Materie beſteht nicht aus gleichen und ähnlichen Theilen, folglich hat auch Gott nicht zwiſchen ihnen zu wählen gehabt, beides nach dem Satz des Nichtzuunterſcheidenden.

Auch hierauf antwortete Clarke; da aber Leibnitz ſtarb, und hiermit der Streit ein Ende hatte, ſo gehört Clarkes Antwort nicht hierher (*Recueil de diverſes pièces de MM. Leibnitz et Clarke ſur Dieu, l'Ame, l'Eſpace, la Durée etc. OO. V. II, p. 110. ſqq.*).

Kant behauptet nun gegen beide:

a. der Raum ſtellet gar keine Eigenſchaft und auch keine Verhältniſſe der Dinge an ſich vor. Das heiſst: der Raum iſt nicht eine Beſtimmung, die an den Gegenſtänden ſelbſt haftete, und welche bliebe, wenn ſich in die Erkenntniſs der Gegenſtände auch gar nichts aus dem Vermögen des Subjects, die Gegenſtände anzuſchauen, einmiſchte. Er iſt nicht etwas, das jedes erkennende Weſen an den Gegenſtänden finden muſs, in ſo fern es nur das Vermögen hat, die Gegenſtände ſo, wie ſie ſind, zu erkennen. Denn ſolche Eigenſchaften oder Verhältniſſe können nicht *a priori* angeſchauet werden. Sowohl abſolute Beſtimmungen oder Ei-

Digitized by Google

genſchaften der Dinge, als auch relative Beſtimmungen oder Verhältniſſe derſelben kann man nicht vorher wiſſen, ehe die Dinge da ſind. Dies iſt aber mit dem Raum der Fall. Denn die Geometrie lehrt, wie alles, was im Raume iſt, oder die ganze Cörperwelt, unter gewiſſen Bedingungen in Anſehung des Räumlichen beſchaffen ſeyn müſſe, z. B. wie groſs der Inhalt einer Pyramide ſeyn müſſe, wenn ſie eine beſtimmte Grundfläche und Höhe hat, wie ſich die Gröſse des Inhalts eines jeden Cylinders ergeben müſſe, u. ſ. w. Dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit könnte unmöglich ſtatt finden, wenn der Raum etwas wäre, das ſich an den Gegenſtänden ſelbſt befände; denn an den Gegenſtänden ſelbſt iſt alles zufällig und nur für dieſe Gegenſtände gültig (C. 42. a. M. I, 49.).

b. Der Raum iſt die ſubjective Bedingung (Form) der Sinnlichkeit, unter der uns allein äuſsere Anſchauung möglich iſt. Das heiſst, diejenigen ſinnlich erkennenden Subjecte, welchen es möglich ſeyn ſoll, Cörper anzuſchauen, müſſen dazu eine beſondere Beſchaffenheit haben; ihre Sinnlichkeit, oder Fähigkeit, Erkenntniſs durch ſinnliche Eindrücke zu erhalten, muſs die Eigenſchaft haben, daſs gewiſſe dazu geeignete Eindrücke (nehmlich die der fünf Sinne) ſich ſo ordnen, daſs dadurch diejenige Vorſtellung in dem erkennenden Subject entſtehe, welche wir auf eine ſolche Art ausgedehnte, und dieſe Ausdehnung erfüllende Dinge, d. i. Cörper nennen, von denen es uns vorkömmt, als wären ſie gänzlich von unſerm vorſtellenden Vermögen getrennt. Weſſen Sinnlichkeit dieſe Fähigkeit nicht hat, für den giebt es nicht nur keine materielle Welt, ſondern es giebt ohne ſie überhaupt gar keine materielle Welt, weil Raum, als die Bedingung der Materialität, oder die Beſchaffenheit der Dinge im

Raum zu ſeyn und ihn zu erfüllen, ſeinen Grund in dieſer Beſchaffenheit der Sinnlichkeit der erkennenden Subjecte hat. Weil nun die Fähigkeit des Subjects, ſinnliche Eindrücke mit Bewuſstſeyn derſelben zu erhalten, nothwendiger Weiſe eher ſeyn muſs, als die Anſchauungen, die dadurch möglich werden, ſo läſst ſich verſtehen, wie alle Gegenſtände, welche in dieſen Anſchauungen erſcheinen, eine gewiſſe Form (der äuſsern Anſchauung) und gewiſſe Verhältniſſe haben können, die aus der Beſchaffenheit des Anſchauungsvermögens ſelbſt entſpringen, und ſich daher auch beſtimmen laſſen, noch ehe man die Gegenſtände ſelbſt angeſchauet hat (C. 42. M. I, 50.).

Hieraus folgt alſo:

a. die empiriſche Realität des Raumes. Das heiſst, der Raum iſt in der Erfahrung wirklich vorhanden, er hat objective Gültigkeit für alle Weſen, deren Sinnlichkeit eine ſolche Form der Anſchauung hat, daſs ſie der äuſsern Vorſtellungen fähig ſind. Alles, was uns äuſserlich als Gegenſtand vorkommen kann, muſs ſich im Raum befinden. Aber dieſe Realität iſt auch nur empiriſch, d. h. nur in der Erfahrung kann dieſer Raum zu finden ſeyn. Denn auſser derſelben folgt aus dem vorhergehenden

b. die kritiſche oder transſcendentale Idealität des Raumes. Das heiſst, gehen wir davon ab, daſs Weſen mit ſolcher Beſchaffenheit die Sinnlichkeit anſchauen oder ſinnliche Eindrücke bekommen, ſo bedeutet die Vorſtellung vom Raume gar nichts. Daſs die Dinge im Raum ſind, kann nur von ihnen behauptet werden, in ſo fern ſie Vorſtellungen ſind, die wir haben, Gegenſtände der Sinnlichkeit (Erſcheinungen) anzuſchauen, die ohne unſer Anſchauungsvermögen gar nicht vorhanden ſeyn würden und könnten, und alſo noch weniger im

Raum seyn würden. Unser Anschauungsvermögen hat eine solche Form, dass sich uns gewisse Vorstellungen als räumlich darstellen müssen; abstrahiren wir nun von diesen Gegenständen, so bleibt uns immer noch das Räumliche übrig, oder der Raum, den diese Gegenstände erfüllen, und dieser Raum, weil wir nun alle sinnliche Eindrücke von ihm weggedacht haben, und er lediglich unserm Vorstellungsvermögen angehört, daher wir auch diese Vorstellung nicht los werden können, heisst eine reine Anschauung. Der Raum befasst also alle Dinge, die uns äusserlich erscheinen mögen, aber nicht die Dinge an sich selbst, denn diese können ja nicht eine Beschaffenheit annehmen, die ihren Grund in unserm Vorstellungsvermögen hat, und folglich blos eine Beschaffenheit der Erscheinungen, als unsrer Vorstellungen, werden kann. Auch können wir nicht behaupten, dass alle sinnlich anschauende Wesen an diese Form der Anschauung gebunden seyn müssen, oder nicht, dass folglich jede sinnliche Welt eine materielle Welt seyn müsse; denn wir können über die Anschauung anderer erkennenden Wesen gar nicht urtheilen, weil es uns dazu gänzlich an Datis fehlt (C. 43. M. I, 51.).

Eben so verhält es sich nun auch mit der Zeit:

a. Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestände, oder den Dingen an sich anhinge. Wenn man das Erkenntnisvermögen, und insonderheit die Sinnlichkeit des Menschen, wegdenkt, oder sich vorstellt, dass sie nicht vorhanden wären, so kann auch keine Zeit statt finden. Wäre die Zeit etwas, was für sich selbst bestände, wie es Clarke von Raum und Zeit behauptete: so würde sie etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Und dann gelten gröstentheils alle Einwürfe, die Leibnitz dem Clarke macht. Wäre die Zeit aber etwas, was den Dingen, als in ihnen selbst gegrün-

dete Beſtimmung derſelben, anhinge, welches Leibnitz von Raum und Zeit behauptete: ſo könnte doch dieſe angebliche Ordnung des Aufeinanderfolgens nicht vorher ſeyn, ehe die Dinge ſind, als eine Bedingung, von der die Art, wie die Dinge ſind, abhängt. Es wäre dann unmöglich, daſs man *a priori* ſynthetiſche Sätze von der Zeit erkennen, und durch reine Einbildungskraft die Beſchaffenheit der Zeit anſchauen könnte. Dieſes letztere findet dagegen ſehr wohl ſtatt, wenn die Zeit eine Vorſtellung iſt, die aus der Beſchaffenheit des ſinnlichen Anſchauungsvermögens des Menſchen entſpringt, und daher alle Anſchauungen mit dieſer Vorſtellung verknüpft ſeyn müſſen. Dann kann man vorher, ehe die ſinnlichen Gegenſtände noch wahrgenommen werden, dieſe Zeit, mit allen ihren Beſchaffenheiten, weil ſie aus uns ſelbſt entſpringt, ſich vorſtellen, alſo *a priori* anſchauen und erkennen (C. 49. M. I, 60.).

b. Der Raum iſt alſo weder etwas Reales auch auſser der Erfahrung, noch bloſs eine gewiſſe Ordnung oder Stellung der Cörper, ſondern eine Form des Anſchauens, und zwar des Anſchauens unſers innern Zuſtandes oder der Form unſers innern Sinnes. Denn die Zeit kann keine Beſtimmung äuſserer Erſcheinungen ſeyn, ſie gehört weder zu einer Geſtalt, oder Lage, u. ſ. w. Dagegen beſtimmt ſie das Verhältniſs der Vorſtellungen in unſerm innern Zuſtande. Und eben darum, weil dieſe innere Anſchauung keine Geſtalt giebt, ſuchen wir auch dieſen Mangel durch Analogien zu erſetzen. Wir ſtellen nehmlich die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende gerade Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimenſion iſt, dahingegen der Raum drei Dimenſionen hat. Wir ſchlieſsen dann aus der Eigenſchaft dieſer Linie auf alle Eigenſchaften der Zeit, auſser dem einigen, daſs

Digitized by Google

die Theile (Raumeslänge) der Linie zugleich, die Theile der Zeit (Zeitlänge) jederzeit nach einander ſind. Hieraus erhellet auch, daſs die Vorſtellung der Zeit ſelbſt Anſchauung ſei, weil alle ihre Verhältniſſe ſich an einer äuſsern Anſchauung ausdrücken laſſen (C. 49. M. I, 61.).

c. Die Zeit iſt die formale Bedingung *a prioni* aller Erſcheinung überhaupt. Das heiſst, die Zeit iſt ein ſolcher, der Sinnlichkeit anhängender, Grund aller Vorſtellungen, die wir haben, daſs es dadurch unmöglich wird, irgend eine Vorſtellung, ſowohl als Gegenſtand im Raum, als auch als Gegenſtand im innern Sinn, zu haben, oder daſs es irgend eine Erſcheinung gebe, die nicht in der Zeit ſei. Der Raum, als die reine Form aller äuſsern Anſchauung, iſt eine unſrer Sinnlichkeit anklebende Vorſtellung, die aber bloſs mit ſolchen Gegenſtänden verknüpft iſt, die uns vermittelſt unſrer fünf Sinne dargeſtellt werden. Dagegen, weil alle Vorſtellungen, ſie mögen nun die Gegenſtände der fünf Sinne vorſtellen, oder Gegenſtände des innern Sinnes, doch an ſich ſelbſt Beſtimmungen unſers Gemüths (Vorſtellungen) ſind, und als ſolche zu unſerm im innern Sinne befindlichen Zuſtande gehören, dieſer innere Zuſtand aber alle Beſtimmungen haben muſs, welche aus dem Vermögen, dieſen unſern Zuſtand anzuſchauen, entſpringen, dieſes Vermögen aber mit allen ſeinen Vorſtellungen die Zeitanſchauung verknüpft: ſo iſt die Zeit eine ſolche Anſchauung, in der alle und jede äuſsere und innere Erſcheinung angeſchauet wird, und geht alſo, als Form der innern Erſcheinungen, welche aus dem Anſchauungsvermögen entſpringt, *a priori* aller Erſcheinung vorher. Alle äuſsern Erſcheinungen (die durch die fünf Sinne möglich ſind) ſind im Raume, aber alle Erſcheinungen überhaupt, d. i.

alle Gegenſtände der Sinne überhaupt, ſind in der Zeit (C. 50. M. I, 62.).

Hieraus folgt alſo:

a. die empiriſche Realität der Zeit; das heiſst, daſs in der Erfahrung die Zeit nicht bloſs die Ordnung der Dinge iſt, die nach einander vorhanden ſind, ſondern ein beſonderer realer Gegenſtand, obwohl keine Subſtanz, ſondern eine Anſchauung, die allen ſinnlichen Gegenſtänden, in jeder menſchlichen Erkenntniſs und Vorſtellung derſelben, anhängt. Und da unſere Anſchauung jederzeit ſinnlich iſt, ſo kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenſtand vorkommen, der nicht in der Zeit wäre. Aber aus dem vorhergehenden folgt auch

b. die kritiſche oder transſcendentale Idealität der Zeit; das heiſst, daſs die Zeit nicht, wie Clarke behauptet, ein für ſich beſtehendes, reales Ding ſei, das auch dann noch vorhanden ſei, wenn das ſinnliche Anſchauungsvermögen des Menſchen aufgehoben oder vernichtet werde. Wenn dieſes Anſchauungsvermögen nicht mehr ſtatt hat, ſo kann es auch keine Zeit mehr geben, als welche bloſs in dieſem Vermögen gegründet iſt, und Dinge, die nicht durch Vorſtellungen des anſchauenden Vermögens, als Gegenſtände deſſelben, vorhanden ſind, ſondern auch dann noch ſeyn ſollen, wenn auch kein ſinnliches Anſchauungsvermögen vorhanden iſt, können wenigſtens nicht in der Zeit ſeyn, ſo daſs die Zeit eine Bedingung oder Beſchaffenheit ſolcher Dinge wäre. Solche Eigenſchaften, die den Dingen an ſich zukommen, können uns, wie die Zeit, durch die Sinne auch niemals gegeben werden, ſ. übrigens Idealität (C. 52. M. I, 64.).

Digitized by Google

Erläuterung dieſer Theorie. Man hat gegen dieſe Theorie folgenden Einwurf gemacht: Veränderungen ſind wirklich und nur in der Zeit möglich, folglich iſt auch die Zeit etwas wirkliches. Daſs Veränderungen wirklich ſind beweiſet der Wechſel unſerer eigenen Vorſtellungen, wenn man auch alle äuſsern Erſcheinungen ſammt den Veränderungen derſelben leugnen wollte. Daſs Veränderungen aber nur in der Zeit möglich ſind, folgt ſchon aus dem Begriff der Veränderung, denn ſie iſt die Veränderung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate in einem und demſelben Subject. In dem Leſer, wenn er dieſes lieſet, geht eine Veränderung vor, nehmlich er dachte das, was er lieſet, nicht, und denkt es doch, beides findet in ihm ſtatt. Dies iſt nun nicht möglich zu gleicher Zeit, ſondern nach einander, oder zu verſchiedener Zeit; nehmlich ehe er dies las, dachte er es nicht, und jetzt, da er es lieſt, denkt er es. Da nun dieſe Veränderung wirklich iſt, muſs auch die Zeit wirklich ſeyn, die dieſe Veränderung möglich macht.

Antwort. Es wird auch gar nicht geleugnet, daſs die Zeit etwas wirkliches ſei; ſie iſt die wirkliche Form der innern Anſchauung, Veränderungen ſind aber innere Erfahrungen von unſerm Zuſtande in uns, ich nehme ſie ja vermittelſt meines innern Sinnes wahr, der Leſer nimmt wahr, daſs er erſt das, was er jetzt lieſet, nicht dachte, und nun denkt. Nun muſs alles, was wir innerlich wahrnehmen, auch in der Zeit ſeyn, und in derſelben wahrgenommen werden. Wir haben alſo wirklich die Vorſtellungen von den Beſtimmungen unſers innern Zuſtandes in der Zeit, und wir können gar nicht ohne dieſe Vorſtellung der Zeit ſeyn. Aber die Zeit iſt darum doch nichts für ſich ſelbſt beſtehendes, das da wäre, wenn auch unſer Vorſtellungsvermögen nicht wä-

re. Die Zeit ist eine Art, wie ich mich selbst, mit allen Vorstellungen, die ich habe, äussern und innern, Anschauungen und Gedanken, Cörpern und Bildern der Einbildungskraft, anschauen muss, aber nicht ein Gegenstand, der auch ausser meinen Anschauungen etwas reales wäre. Wenn aber ich selbst, oder ein anderes Wesen mich anschauen könnte, ohne dass das Anschauungsvermögen diese Beschaffenheit hätte, dass es jeden Gegenstand in der Zeit vorstellte, so würde die Veränderung zwar nicht als Veränderung, aber doch als etwas angeschauet werden, was nicht in der Zeit wäre. Die Zeit hängt nehmlich eigentlich nicht den Gegenständen, welche angeschauet werden, sondern blos dem Subject an, welches sie anschauet (C. 53. M. I. 65.).

Die Ursache dieses Einwurfs ist, dass die Wirklichkeit des Gegenstandes unseres innern Sinnes unmittelbar durchs Bewusstseyn klar ist, und man nicht bedachte, dass auch dieser Gegenstand zur Erscheinung gehört. Dass die Wirklichkeit der äussern Gegenstände ein blosser Schein seyn könne, und mithin auch der Raum, in welchem sie sich befinden, lehrte schon der empirische Idealismus. Die Gedanken, Gefühle, Bilder der Einbildungskraft aber sind, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas wirkliches. Allein wenn auch diese Classe von Vorstellungen etwas wirkliches, nehmlich wirkliche Vorstellungen, und folglich Erscheinungen sind: so hat auch sie wie jede Erscheinung zwei Seiten. Man kann nehmlich fragen, was ist z. B. der Gedanke eines Menschen, wenn er so betrachtet wird, dass man dabei von allem dem abstrahirt, was er dadurch ist, dass der Mensch sich desselben bewusst ist, und ihn im innern Sinn anschauet? und, was ist der Gedanke als Gegenstand des Bewusstseyns und der innern Wahrnehmung? Die Antwort auf die erste Frage

iſt: das wiſſen wir nicht, der Gegenſtand mit allen ſeinen Beſchaffenheiten iſt problematiſch, man kann nicht entſcheiden, ob er wirklich, oder auch nur möglich iſt. Die Antwort auf die zweite Frage iſt: da kommen dieſem Gegenſtande, als einem Gegenſtande der innern Erfahrung, alle die Beſchaffenheiten wirklich und nothwendig zu, ohne welche er nicht als Erfahrungsgegenſtand vom Anſchauungsvermögen erzeuget werden könne, weil dieſes Vermögen ſeine Anſchauungen mit dieſen Beſchaffenheiten, und nicht ohne ſie, erzeugen kann (C. 54. M. I, 66.)-

Zeit und Raum ſind demnach zwei Erkenntniſsquellen ſolcher Sätze *a priori*, von welchen das Prädicat nicht ſchon verſteckter Weiſe im Subject liegt, ſondern mit dem Subject ſo verknüpft wird, daſs dadurch die Erkenntniſs des Subjects erweitert wird (d. i. ſynthetiſcher Sätze). Der Grund dieſer Verknüpfung iſt nehmlich die Anſchauung im Raum oder in der Zeit. Die ganze reine Mathematik beſteht aus ſolchen Sätzen. Da aber Raum und Zeit bloſs aus der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit entſpringen, ſo können ſie auch nicht auf Dinge an ſich, ſondern bloſs auf Erſcheinungen gehen. Wer dagegen, wie Clarke, den Raum und die Zeit für abſolute Realitäten hält, und ſie für ſubſiſtirende Dinge erklärt, der muſs, wie Leibnitz ſehr gut gezeigt hat, zwei unermeſsliche, unveränderliche und ewige Undinge annehmen. Wer aber, wie Leibnitz, beide für inhärirend anſieht, muſs die apodiktiſche Gewiſsheit der Mathematik beſtreiten. Denn *a poſteriori* findet keine apodiktiſche Gewiſsheit ſtatt, weil in der Erfahrung alles zufällig iſt. Nun ſind aber, wie aus Leibnitzens Meinung folgen würde, die Begriffe *a priori* von Raum und Zeit nur Geſchöpfe der Enbildungskraft, deren Quelle wirklich in der Erfahrung geſucht werden muſs. Die Einbildung hat nehm-

lich, wie diejenigen behaupten, welche der letztern Meinung zugethan ſind, aus den Verhältniſſen des Raums und der Zeit, welche man durch Abſtraction aus der Erfahrung hergenommen hat, etwas gemacht, was zwar das Allgemeine derſelben enthält, aber ohne die Einſchränkungen, welche die Natur mit denſelben verknüpft hat, nicht ſtatt finden kann. Clarke mit ſeiner Theorie gewinnt ſo viel, daſs er ſich für die mathematiſchen Behauptungen das Feld der Erſcheinungen frei macht, weil dieſe durchaus Nothwendigkeit und Allgemeinheit fordern, und die Vertheidiger der Subſiſtenz des Raums eine durchgängige Einförmigkeit und Unermeſslichkeit des Raums und der Zeit behaupten. Dagegen verwirren ſie ſich wieder durch eben dieſe Behauptungen, wenn der Verſtand über das Feld der Erſcheinungen hinaus gehen will. Sie finden ſich nehmlich genöthigt, dann Gott und alle nicht ſinnlichen Dinge in Raum und Zeit zu ſetzen. Leibnitz und ſeine Anhänger gewinnen zwar in Anſehung des letztern, nehmlich, daſs die Vorſtellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn ſie die Dinge, mit Abſtraction von aller Sinnlichkeit, bloſs im Verhältniſs auf den Verſtand beurtheilen. Allein ſie können dafür nicht zeigen, wie mathematiſche Erkenntniſſe *a priori* möglich ſind, noch wie die Sätze der Mathematik, wenn ſie aus der bloſsen Einbildung entſpringen, mit Recht auf die Erfahrung angewendet werden, und mit derſelben übereinſtimmen können; und ſehen ſich genöthigt, die klareſten mathematiſchen Beweiſe nicht für Einſichten in die Beſchaffenheiten des Raumes zu halten, z. B. von der Theilung des Raumes ins Unendliche; ſondern ſie nur als Schlüſſe aus abſtracten und willkührlichen Begriffen anzuſehen, die nicht auf wirkliche Dinge bezogen werden können (C. 467.). In Kants Theorie iſt beiden Schwierigkeiten abgeholfen (C. 55. ff. M. L. 67.).

Digitized by Google

Der Raum iſt alſo kein wirklicher Gegenſtand, der ohne alle Cörper in demſelben äuſserlich angeſchauet werden kann, ſondern bloſs die Form der äuſsern Anſchauung. Der abſolute Raum iſt nichts anders, als die bloſse Möglichkeit äuſserer Erſcheinungen. Erſt wenn Dinge ihn beſtimmen (erfüllen oder begrenzen) entſteht, vermittelſt einer der Form des Raumes gemäſsen empiriſchen Anſchauung ein äuſserer Gegenſtand, oder ein Gegenſtand im Raum. Dieſe empiriſche Anſchauung iſt alſo nicht zuſammengeſetzt aus Erſcheinungen und dem Raume, d. h. aus der Wahrnehmung und der leeren Anſchauung, denn man kann die Wahrnehmung nicht vom Raume, auch nicht durch die Einbildungskraft, trennen. Beide ſind, als Materie und Form, mit einander verbunden in einer und derſelben empiriſchen Anſchauung. Will man eins dieſer zwei Stücke auſser dem andern ſetzen, Raum z. B. auſserhalb allen Erſcheinungen, ſo entſtehen daraus allerlei ſolcher leeren Beſtimmungen der äuſsern Anſchauung, die doch nicht wahrgenommen werden können, dergleichen Clarke gegen Leibnitz anführt. Z. B. Bewegung, oder auch Ruhe, der Welt im unendlichen leeren Raume, eine Beſtimmung des Verhältniſſes beider, welche keine mögliche Wahrnehmung, und alſo auch das Prädicat eines bloſsen Gedankendinges iſt (C. 457. *).

In V, von den Monaden, haben wir geſehen, daſs Leibnitz die Begriffe Materie und Form von dem reinen Verſtande verglich, und ganz richtig fand, daſs Materie vor der Form hergehen müſſe. Da er nun hierdurch Monaden bekam, welche keinen äuſsern Zuſtand haben, ſo ſahe er natürlicher Weiſe Raum und Zeit bloſs als Verhältniſſe an, welche die Ordnung der Monaden angäben, und ſahe den Raum für das Verhältniſs in der Verknüpfung der Monaden oder äuſserlich noch unbeſtimmten Subſtanzen als coexiſti-

render Dinge, und die Zeit für das Verhältniſs in der Verknüpfung derſelben als ſuccedirender Dinge, d. i. als Gründe und Folgen, an. So würde es auch in der That ſeyn müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könnte. Wenn Raum und Zeit wirklich Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, und nicht der Erſcheinungen wären: ſo könnte wegen der Schwierigkeit, welche die Clarkſche Theorie drücken, Raum und Zeit nicht ſubſiſtirend ſeyn. Aber die Leibnitziſche Theorie drücken nicht weniger Schwierigkeiten, wie wir aus Clarkes Einwürfen ſehen, und überdem beweiſen die Gründe, welche man im Art. Expoſition 2, ff. findet, daſs Kants, der Leibnitziſchen und Clarkeſchen entgegengeſetzte Theorie von Zeit und Raum die allein richtige iſt. Hiernach ſind nun Zeit und Raum ſinnliche Anſchauungen, in denen wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen; und folglich geht hier die Form der Anſchauung (Raum und Zeit als Beſchaffenheiten, die aus der Sinnlichkeit des anſchauenden Subjects, oder dem ſinnlichen Anſchauungsvermögen deſſelben entſpringen) vor aller Materie (den Empfindungen durch die äuſsern und innern Sinne) her, und macht die Erfahrung allererſt möglich, indem ſich die Data derſelben, die Empfindungen, nothwendig in Raum und Zeit ordnen müſſen, wodurch allererſt aus ihnen Erſcheinungen oder ſinnliche Gegenſtände werden (C. 323).

Wir ſehen hieraus, daſs dieſer berühmte Lehrbegriff Leibnitzens von Raum und Zeit auch aus der Quelle entſprang, aus welcher ſeine andern Verirrungen herfloſſen; daſs er nehmlich gewiſſe Begriffe, welche aus der Urtheilskraft beim Nachdenken über die Gegenſtände, um für dieſe Gegenſtände Principien aufzuſuchen, entſpringen, und zwar hier die Begriffe Materie und Form,

Digitized by Google

als Beſtimmungen ſinnlicher Gegenſtände, mit Materie und Form, als Beſtimmungen der Gegenſtände des bloſsen reinen Verſtandes verwechſelte. Wenn ich mir durch den bloſsen Verſtand äuſsere Verhältniſſe der Dinge vorſtellen will, ſo kann dieſes nur vermittelſt des Begriffs ihrer wechſelſeitigen Wirkung geſchehen, und ſoll ich einen Zuſtand eben deſſelben Dinges mit einem andern Zuſtand ſo verknüpfen, daſs dieſe Verknüpfung nicht in wechſelſeitiger Wirkung beſteht, alſo nicht ein bloſs äuſserer Zuſtand iſt, ſo kann dieſes nur in der Ordnung der Urſachen und Wirkungen geſchehen. So dachte ſich alſo Leibnitz den Raum als eine gewiſſe Ordnung in der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung der Subſtanzen, und die Zeit als eine gewiſſe Ordnung in der Dependenz oder Cauſalität derſelben, oder, wie Kant ſich ausdrückt, als die dynamiſche Folge ihrer Zuſtände (d. i. durch Urſache und Wirkung, oder als das Daſeyn ihrer Beſtimmungen in der Succeſſion derſelben). Das Eigenthümliche aber, und von Dingen Unabhängige, was Raum und Zeit an ſich zu haben ſcheinen, ſchrieb er der Verworrenheit dieſer Begriffe zu. Er behauptete nehmlich, daſs die Sinne unſere Begriffe von den Dingen verwirrten, und dadurch hinderten, daſs wir die Dinge nicht ſo erkenneten, wie ſie an ſich wären, ſondern nur als Erſcheinungen; und dieſes macht nun auch hier, daſs dasjenige, was eine bloſse Form dynamiſcher (oder das Daſeyn betreffender) Verhältniſſe iſt, für eine eigene, für ſich beſtehende und vor den Dingen ſelbſt vorhergehende Anſchauung gehalten werde. Er hielt alſo Raum und Zeit für die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, die Dinge aber für intelligibele Subſtanzen (C. 331. M. I. 373.).

Wenn wir aber auch von Dingen an ſich ſelbſt etwas durch den bloſsen Verſtand, abſtrahirt

von aller Sinnlichkeit, ſo ſagen könnten, daſs wir dadurch eine wirkliche Erkenntniſs derſelben ausſagten, und nicht bloſs etwa Vernunftbegriffe, die einen ganz andern Zweck haben, oder Verſtandesbegriffe, die ohne Anſchauung leer ſind, entwickelten (welches gleichwohl unmöglich iſt, weil wir durch den Verſtand bloſs Erſcheinungen erkennen, und die Dinge an ſich uns nicht durch die ſinnliche Anſchauung gegeben werden können): ſo würde dieſes doch gar nicht auf Gegenſtände, die wir durch die Sinne erkennen, welche nicht Dinge an ſich ſelbſt vorſtellen, gezogen werden können. Wenn alſo von der Erkenntniſs ſinnlicher Gegenſtände die Rede iſt, ſo werde ich in der transſcendentalen Ueberlegung (die Ueberlegung, ob die Vorſtellung zum reinen Verſtande oder zur ſinnlichen Anſchauung gehört) meine Begriffe jederzeit nur als zur ſinnlichen Anſchauung gehörig vergleichen müſſen, und ſo werden Raum und Zeit Beſtimmungen der Erſcheinungen und nicht der Dinge an ſich ſeyn. Was die Dinge an ſich ſind, weiſs ich nicht, und brauche es auch nicht zu wiſſen, weil ſie mir nie vorkommen können, und dieſes auf die Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände keinen Einfluſs hat (C. 332. M. I. 374.).

VIII.

Die Lehre vom Unterſchied des Sinnlichen vom Intellectuellen.

ſ. Aeſthetik, 9. f.

Leibnitz war ein Intellectualphiloſoph, d. h. er behauptete, wie Plato, in den Sinnen ſei nichts als Schein, nur der Verſtand erkenne das Wahre. Er nahm eine myſtiſche Realität der Verſtandesbegriffe an, d. i. daſs man die überſinnliche Welt dadurch erkennen könne. Ja, er meinte, daſs die wahren Gegenſtände bloſs intelligibel, dem

Digitized by Google

Verſtande zugänglich und den Sinnen verborgen, wären, und daſs man dieſe Dinge an ſich durch den, von keinen Sinnen begleiteten, denſelben nur verwirrenden, reinen Verſtand anſchauen könne (C. 881.), ſ. Sinnlichkeit.

IX.

Die Lehre vom höchſten Weſen.

ſ. Gott, 32. ff.

X.

Die Lehre von der Continuität in der Stufenleiter der Geſchöpfe.

Leibnitz lehrte das Geſetz, daſs die Natur keinen Sprung thue. Er ſagt, dieſer Satz ſey in der Phyſik ſehr brauchbar, denn er zerſtöre die Atomen, die kleinen Ruhen und dergleichen Chimären, und berichtige die Geſetze der Bewegung. Dieſen Satz nennt er gewöhnlich das Geſetz der Stetigkeit (*loi de la continuité*), und verſichert, daſs er es zuerſt bekannt gemacht habe (*Theodicée T. II.* §. 348.) ſ. Continuität. 3.

Leibnitz rechnet hierher auch, was vor ihm verſchiedentlich gelehrt war, was er aber zuerſt in Gang gebracht hat, das logiſche Geſetz der Continuität der Arten (*continui ſpecierum, formarum logicarum*), ſ. Affinität, beſonders 9. ff.

XI.

Die Theodicee.

Unter einer Theodicee verſteht man die Vertheidigung der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen die

Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen Gottes Weisheit erhebt (S. III. 385.). Leibnitz hat auch eine ſolche Theodicee verſucht. Er behauptet in derſelben, daſs Gott, vermöge ſeiner höchſten Weisheit, verbunden mit einer endloſen Güte, nicht umhin konnte, das Beſte zu erwählen, weil ein geringeres Gut eine Art von Uebel iſt, wenn es ein gröſseres hindert, und etwas beſſer gemacht werden könnte, und ſich alſo in Gottes Handlungen etwas verbeſſern laſſen würde. Nun kann man von der höchſten Weisheit, welche nicht weniger geregelt iſt, als die Mathematik, in der alles gleich oder gar nichts geſchieht, wenn nichts zu unterſcheiden iſt, wohl ſagen, daſs, wenn es unter allen möglichen Welten keine beſte gäbe, Gott gar keine Welt hervorgebracht haben würde. Folglich hat Gott die beſte Welt gewählt, weil er nichts thut, ohne nach der höchſten Vernunft zu handeln. Ein Gegner, der auf dieſes Argument nicht antworten könne, würde vielleicht auf den Schluſs durch ein entgegengeſetztes Argument antworten, und ſagen, daſs die Welt hätte ohne Sünden und Leiden ſeyn können; aber ich leugne, ſagt Leibnitz, daſs ſie dann die beſte geweſen ſeyn würde. Alles iſt in jeder möglichen Welt aufs genaueſte verknüpft; die Welt iſt jedesmal ganz aus einem Stücke, wie ein Ocean; die geringſte Bewegung in derſelben pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort, obgleich dieſe Wirkung nach Proportion der Entfernung weniger merklich wird. Und ſo kann nichts im Univerſum verändert werden (eben ſo wenig, als in einer Zahl), ohne daſs es ſein Weſen, oder, wenn man will, ſeine numeriſche Individualität verliert. Tiedemann ſagt ganz richtig (Geiſt der ſpecul. Phil. B. VI. S. 442.): von dieſem Satze finde ich den Beweis nicht in der Allgemeinheit, wie er ſie, als gültig von jeder Welt, haben muſs.

Digitized by Google

b. Durch den Grundſatz von der beſten Welt ſucht nun Leibnitz die vom Uebel hergenommenen Schwierigkeiten zu löſen, und zu zeigen, daſs aus deſſen Daſeyn nichts folgt, was den göttlichen Vollkommenheiten im geringſten nachtheilig ſey, oder berechtige, an ihnen zu zweifeln. Er ſtellt die Sache ſo vor: die Uebel ſollten eigentlich nicht dieſen Namen führen, denn ſie ſind wirklich etwas Gutes, weil ſie zur beſten Welt gehören. Es iſt wahr, daſs man ſich Welten als möglich einbilden kann, die ohne Sünde und ohne Unglück ſind; aber dieſe Welten würden weit ſchlechter ſeyn, als die unſrige; ich kann das nicht im Einzelnen darthun, ſagt er, denn kann ich unendliche Dinge erkennen, darſtellen und vergleichen? Man muſs es aber aus der Wirkung (*ab effectu*) ſchlieſsen, weil Gott dieſe Welt, ſo wie ſie iſt, gewählt hat.

c. Man kann das Uebel metaphyſich, phyſiſch und moraliſch nehmen. Das metaphyſiſche Uebel beſteht in der bloſsen Unvollkommenheit; das phyſiſche Uebel in dem Leiden; und das moraliſche Uebel in der Sünde. Von dieſen Uebeln liegt das metaphyſiſche im Weſen der Dinge, und war demnach ſchlechterdings unvermeidlich. Jede Creatur iſt weſentlich eingeſchränkt, und hat dieſe Unvollkommenheit ſchon von aller Ewigkeit her in Gottes Begriffen. Schafft nun Gott etwas, ſo ſchafft er bloſs das Reelle, das Poſitive; das Negative bedarf keiner hervorbringenden Urſache. An dieſem Uebel iſt alſo Gott nicht Schuld. Das moraliſche Uebel entſpringt aus der Freiheit, und deren Miſsbrauch zunächſt; ſeine erſte Urſache aber iſt die urſprüngliche Unvollkommenheit in dem Weſen der Creaturen, d. h. das metaphyſiſche Uebel. Denn man muſs bedenken, daſs vor der Sünde eine urſprüngliche Unvollkommenheit in der Creatur iſt, weil die Creatur

weſentlich beſchränkt iſt, daher kann ſie nicht alles wiſſen, und kann daher irren und andere Fehler begehen. Gott will das moraliſche Uebel nicht. Er läſst die Sünde bloſs zu; denn er würde gegen das fehlen, was er ſich ſelbſt ſchuldig iſt, was er ſeiner Weisheit, ſeiner Güte, ſeiner Vollkommenheit ſchuldig iſt, wenn er nicht dem groſsen Reſultat aller ſeiner Tendenzen zum Guten folgte, und wenn er nicht das wählte, was ſchlechthin das Beſte iſt, ungeachtet des Moraliſchböſen, welches durch die höchſte Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten darin verwickelt iſt. Er will alſo das moraliſche Uebel nur als Bedingung *ſine qua non* zulaſſen, oder aus hypothetiſcher Nothwendigkeit, welche es mit dem Beſten verbindet. Das phyſiſche Uebel, Leiden, Elend und dergleichen, betrachtet Leibnitz als Folge, oder eigentlich als Strafe des moraliſchen, und findet eben deswegen wenig Schwierigkeiten, den Schöpfer zu rechtfertigen. Daſs man auch oft wegen ſchlechter Handlungen Anderer leidet, rechtfertigt er damit, daſs dieſe Leiden uns allemal ein weit gröſseres Glück bereiten. Endlich, ſagt er, gehören die Leiden, wie die Miſsgeburten, mit zur Weltordnung, es war beſſer, dieſe Mängel zuzulaſſen, als die allgemeinen Geſetze zu übertreten; ja, dieſe Miſsgeburten ſelbſt gehören zur Naturordnung, ſie ſind dem allgemeinen Willen Gottes gemäſs, gerade wie in der Mathematik es manchmal ſcheinbare, dennoch aber in eine groſse Ordnung ſich auflöſende Unregelmäſsigkeiten giebt. Bei der Ungleichheit unter den Menſchen erinnert er, nicht alles müſſe gleich ſeyn; die Ameiſe dürfe kein Pfau, die Felſen nicht alle gleich hoch, oder mit Blumen bedeckt ſeyn; Armuth und Reichthum gleich zu vertheilen, ſey nicht ſchicklich; die Pfeifen einer Orgel können ja nicht alle gleiche Gröſse haben. Als einen Rechtfertigungsgrund von nicht geringem Gewichte fügt Leibnitz noch bei, daſs weniger phyſiſches Uebel, Verdruſs nehmlich,

Digitized by Google

Schmerz, Krankheit und dergleichen, als phyſiſches Gutes in der Welt vorhanden iſt. Zum phyſiſchen Guten gehört nicht bloſs Vergnügen, ſondern ſehr oft ein gewiſſer Mittelzuſtand, wo man weder leidet, noch ſehr ergötzt wird, Geſundheit z. B.; denn man iſt wohl genug, wenn man nicht übel iſt, wie es ein Grad von Weisheit iſt, keine Thorheit an ſich zu haben. Alle Empfindungen alſo, die uns nicht miſsfallen, alle Uebungen unſerer Kräfte, die uns nicht beſchweren, und deren Hinderung uns läſtig fallen würde, ſind phyſiſche Güter, wenn ſie auch kein Vergnügen gewähren. Ja, der zu häufige Genuſs und die Gröſse der Vergnügungen würden ſehr groſse Uebel ſeyn, die hochgewürzten Speiſen ſchaden der Geſundheit, und überhaupt ſind die cörperlichen Ergötzungen allemal Verſchwendungen der Lebensgeiſter. Die Vergnügungen des Geiſtes ſind die reinſten und geſchickteſten zur Erhaltung einer dauerhaften Zufriedenheit. Daſs oft das Uebel für zahlreicher gehalten wird, kommt daher, daſs es unſre Aufmerkſamkeit mehr auf ſich zieht. Geſetzt aber auch, unſere Erde enthalte wirklich mehr Böſes als Gutes, ſo darf doch nicht von unſerer Erde auf die ganze Welt geſchloſſen werden. Auch iſt ja möglich, daſs das Gute in den nicht denkenden Geſchöpfen, das Uebel in den denkenden überwiegend iſt. Das, was wir von der Welt kennen, iſt beinahe Nichts gegen das, was wir nicht kennen, und doch Urſache haben zuzulaſſen; da nun alle Uebel, die man uns entgegenſetzen kann, in dieſem Beinahe-Nichts ſind: ſo iſt es möglich, daſs alle Uebel auch ein Beinahe-Nichts ſind in Vergleichung mit dem Guten, das im Univerſum iſt.

d. Gott weiſs alles Zukünftige vorher, denn es iſt eine Folge der Weltordnung; dies ſtehet der Freiheit nicht entgegen, denn wären die freien Handlungen auch ganz unabhängig von Gottes Rathſchlüſſen, ſo würden ſie ſich dennoch vorher

ſehen laſſen, denn Gott würde ſie ſo ſehen, wie ſie ſind, ehe er beſchlöſſe, ihnen das Daſeyn zu geben. Dies folgt auch daraus, daſs alles einen zureichenden Grund hat, und alle Weltbegebenheiten in durchgängiger Verknüpfung ſtehen. Wie kann aber Gott die Verbrechen ſtrafen, wenn er durch die Weltenordnung ſie ſelbſt dazu macht? Die Vorherbeſtimmung unſrer Handlungen durch vorausgehende Urſachen bringt keine Nothwendigkeit in die Willensentſchlüſſe, indem der Wille durch die Bewegungsgründe bloſs geneigt gemacht, nicht genöthigt wird, alſo die Entſchlüſſe dadurch nur Gewiſsheit, nicht Nothwendigkeit bekommen. Die Vorherbeſtimmung aller Begebenheiten, hebt ihre Zufälligkeit nicht auf, hat nicht abſolute oder geometriſche Nothwendigkeit zur Folge, mithin wird durch ſie die Freiheit nicht vernichtet. Geſetzt, einer habe den gröſsten Durſt, oder jede andere Begierde im höchſten Grade; er kann doch ſtets Gründe finden, ihr zu widerſtehen. Aber Abweſenheit abſoluter Nothwendigkeit iſt ja zur Moralität hinreichend! Gott hat unter allen möglichen Welten die erwählt, worin die freien Geſchöpfe ſolche oder ſolche Entſchlüſſe faſſen würden; mithin iſt durch dies Decret die Natur der freien Handlungen nicht geändert, nur ſind dadurch die Handlungen ſelbſt zur Wirklichkeit gebracht worden. Wenn Gott das Beſte wählt, wird auch das Gegentheil nicht dadurch unmöglich, es läſst ſich, abſtract genommen, ſo gut als das andere ausführen; Gott handelt nach eigenem Antriebe, ohne äuſsern Zwang. Die Bewegungsgründe wirken nicht auf den Geiſt, ſondern umgekehrt, der Geiſt wirkt durch die Bewegungsgründe; denn dieſe ſind nichts anders, als ſeine Diſpoſitionen oder Stimmungen, mithin bloſs in ihm ſelbſt. Nach der vorher beſtimmten Harmonie entſpringen alle Handlungen einfacher Subſtanzen allein aus ihrem Innern, aus allmähliger Entwickelung des in ihnen enthaltenen Princips der Thätigkeit. Die äu-

ſsere Einwirkung fällt gänzlich weg, und es wird die vollkommenſte Spontaneität (Selbſtthätigkeit) erhalten. Unſere Entſchlieſsungen hängen zwar nicht ganz von uns ab, aber wir vermögen doch unſern Willen durch Umwege zu lenken, indem wir nehmlich auf die Zukunft ſolche Maaſsregeln ergreifen, wodurch unſre gegenwärtigen Triebe und Neigungen andre Richtungen bekommen. Das Beſtreben, nach dem Erkannten zu handeln, iſt vom Erkenntniſs verſchieden, und kommt nicht aus dem Erkennen, ſondern aus der Spontaneität der Seele, da hingegen der Beifall im Erkennen ſelbſt ſchon enthalten iſt, und aus ihm nur bemerkbarer ſich entwickelt. Dieſemnach giebt es kein vollkommenes Gleichgewicht der Beweggründe, ſonſt würde daraus ein gänzliches Nichthandeln folgen, und gleich Buridans Eſel (zwiſchen zwei Wieſen) würden Menſchen mit gleichem Hunger und gleichem Durſte vor Hunger und Durſt ſterben, wenn ſie in gleicher Entfernung zwiſchen Speiſe und Trank ſich befänden. Nach dem Satz des Nichtzuunterſcheidenden iſt ſo ein Fall unmöglich, er iſt eine Erdichtung, die im Univerſum nicht ſtatt haben kann, in der Naturordnung. Denn das Univerſum kann durch eine Ebene, welche mitten durch den Eſel ſenkrecht und ſeiner Länge nach geht, nicht in zwei ganz gleiche Theile getheilt werden, ſo daſs auf beiden Seiten alles gleich und ähnlich wäre. Wenn eine Wirkung gewiſs iſt, ſo iſt es auch die Urſache, die jene hervorbringen wird; und wenn die Wirkung geſchieht, ſo wird es immer durch eine proportionirte Urſache ſeyn. Strafen können ſtatt haben, um die ſchädlichen Mitglieder wegzuräumen, um die Uebertreter zu beſſern, und um Andern zum Beiſpiel zu dienen; ſie ſind alſo keinesweges überflüſſig, weil die Erfahrung lehrt, daſs ſie dieſen Erfolg haben. Und dieſer Erfolg, er ſey nun ein Uebel oder ein Gutes, iſt nur durch die gebrauchten Belohnungen und Strafen und unter

deren Vorausſetzung unausbleiblich. Uebrigens können wir die Urſachen nicht allemal wiſſen, um welcher willen Gott dies oder jenes thut, und den einen in gute, den andern in ſchlechte Umſtände verſetzt.

Kant hat in einer Abhandlung, welche den Titel hat: Ueber das Miſslingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee (S. III. 385. ff.) gezeigt, daſs keine Theodicee möglich iſt, woraus dann folgt, daſs auch die Leibnitziſche nothwendig miſsglücken muſste.

Zu einer Theodicee, ſagt Kant, wird erfordert, daſs derjenige, welcher ſich anmaſst, die Sache Gottes zu vertheidigen, beweiſe, entweder

1. daſs das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht ſei.

   Dieſes bemühet ſich auch Leibnitz zu beweiſen in b;

   oder

2. daſs wenn es auch etwas zweckwidriges in der Welt gebe, es doch gar nicht als Factum, ſondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müſſe.

   Dieſes will Leibnitz zeigen in c;

   oder

3. daſs es wenigſtens nicht als Factum des höchſten Urhebers aller Dinge, ſondern bloſs der Weltweſen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menſchen (allenfalls auch höherer, guter oder böſer, geiſtiger Weſen) angeſehen werden müſſe.

Digitized by Google

Dieſes will Leibnitz in d zeigen.

(S. III, 386.).

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengeſetzt werden könnte, iſt dreifacher Art:

I. das ſchlechthin Zweckwidrige, was weder als Zweck noch Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann; dies iſt das moraliſche Zweckwidrige, oder das eigentliche Böſe der Sünde, was Leibnitz das moraliſche Uebel nennt;

II. das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Mittels zuſammen beſteht; dieſes iſt das phyſiſche Zweckwidrige, oder das eigentliche Uebel (der Schmerz), was Leibnitz das phyſiſche Uebel nennt;

III. das Zweckwidrige im Miſsverhältniſs der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Vertheidigung der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen Einwürfe, die von dieſem Miſsverhältniſs hergenommen ſind, fehlt ganz in Leibnitzens Theodicee.

Die Eigenſchaften der höchſten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, ſind alſo auch drei:

A. die Heiligkeit deſſelben, als Geſetzgebers (Schöpfers), im Gegenſatze mit dem Böſen;

B. die Gütigkeit deſſelben, als Regierers (Erhalters), im Gegenſatze mit dem Uebel;

Digitized by Google

C. die Gerechtigkeit deſſelben, als Richters (Vergelters), im Gegenſatze mit der Straſloſigkeit der Laſterhaften.

I. Wider die Beſchwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moraliſchböſen giebt es drei Rechtfertigungsgründe.

a. Es giebt gar kein Moraliſchböſes; für das Weltbeſte mag das, was wir das Moraliſchböſe nennen, gerade das ſchicklichſte Mittel ſeyn; die Wege des Höchſten ſind nicht unſre Wege (*ſunt ſuperis ſua jura*).

Dieſe Apologie iſt ärger als die Beſchwerde, ſie bedarf keiner Widerlegung, und kann der Verabſcheuung jedes Menſchen, der das Mindeſte Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlaſſen werden.

b. Es giebt ein Moraliſchböſes, allein dies entſpringt aus der Freiheit, und dem Miſsbrauch derſelben; die Urſache dieſes Miſsbrauchs iſt aber die urſprüngliche Unvollkommenheit in dem Weſen der Creaturen, das heiſst, in der Einſchränkung des Weſens der Dinge.

Dies iſt Leibnitzens erſter Rechtfertigungsgrund für die höchſte Weisheit in Anſehung des Moraliſchböſen. Aber durch dieſen Grund wird das Böſe ſelbſt gerechtfertigt; und man müſste, da es nicht als die Schuld der Menſchen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moraliſches Böſe zu nennen.

c. Die Schuld des Moraliſchböſen fällt auf den Menſchen, nicht auf Gott; denn Gott hat es als That des Menſchen aus weiſen und gütigen Urſachen bloſs zugelaſſen.

Digitized by Google

Dies ist ein anderer Rechtfertigungsgrund, mit dem Leibnitz Gottes höchste Weisheit zu retten meint. Allein, wenn man auch an dem Begriff des Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoss nehmen will, so läuft doch diese Apologie mit der vorigen auf einerlei Folge hinaus. Da es Gott unmöglich war, das Böse zu verhindern, so liegt der Grund davon in dem Wesen der Dinge, also fällt die Schuld davon nicht auf den Menschen, und es ist kein moralisches Böse, sondern ein Uebel.

Alle diese Rechtfertigungsgründe vernünfteln also das Moralischböse weg, und heben alle Moralität auf. Schon Plato rechtfertigte Gott auf diese unstatthafte Art.

II. Wider die Beschwerde gegen die Gütigkeit des göttlichen Willens aus dem physischen Uebel giebt es auch drei Rechtfertigungsgründe:

a. Es giebt in der Welt gar kein Uebergewicht der Uebel über die angenehmen Genüsse des Lebens; denn jeder will doch lieber leben als todt seyn, und die Selbstmörder haben den Selbstmord doch bis zum Augenblick der That aufgeschoben, und folglich bis dahin mehr angenehme Genüsse als Schmerz gehabt; und wenn sie sich nun das Leben nehmen, so gehen sie doch in einen Zustand über, in welchem sie ohne alle Empfindung, also auch ohne Empfindung des Schmerzes sind. Folglich giebt es auch für den Unglücklichsten, den Selbstmörder, mehr angenehme Genüsse, als Uebel.

Digitized by Google

Allein, man kann dieſe Sophiſterei ſicher der Beantwortung eines jeden Menſchen von geſundem Verſtande überlaſſen, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat; er wird gewiſs (wie auch ſchon Bayle und la Mothe le Vayer ſagen) das Spiel des Lebens auf dieſer unſrer Erdenwelt unter keinerlei Bedingung noch einmal durchzuſpielen Luſt haben.

Al-Raſi lehrte daher, in einem Buche, Theoſophie betitelt: es gäbe mehr Uebel als Gutes; man vergleiche, ſagt er, des Menſchen Vergnügungen, die er zur Zeit des Glücks genieſst, mit den Schmerzen, Qualen, Sorgen und Aengſten in Zeiten des Unglücks: ſo wird man finden, das Menſchenleben ſei ein groſses Uebel, eine groſse Strafe (Tiedemann IV. S. 159).

b. Es giebt in der Welt ein Uebergewicht der ſchmerzhaften Gefühle über die angenehmen; allein dies kann von der Natur eines thieriſchen Geſchöpfs nicht getrennt werden.

So rechtfertigt der Graf Veri die höchſte Weisheit, in dem Buche: über die Natur des Vergnügens. Aber auch Plato, die Stoiker, Plotin, Auguſtinus, Aeneas aus Gaza, Moſes Maimonides und ſpäter Leibnitz rechtfertigen Gott ſo. Aber, wenn dem alſo iſt, warum hat uns denn der Urheber unſers Daſeyns ins Leben gerufen, wenn es nach unſerm richtigen Ueberſchlage für uns nicht wünſchenswerth iſt?

Digitized by Google

c. Gott hat uns um einer künftigen Glückſeligkeit willen in die Welt geſetzt, vor jener Glückſeligkeit muſs aber ein mühe- und trübſalvoller Zuſtand hergehen, damit wir durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener Herrlichkeit würdig werden.

Warum ſoll es denn aber für die Gottheit nicht thunlich geweſen ſeyn, das Geſchöpf mit jeder Epoche ſeines Lebens zufrieden werden zu laſſen?

Alle dieſe Rechtfertigungsgründe vernünfteln alſo das phyſiſche Uebel weg, indem ſie es als unentbehrlich zum Wohl, alſo ſelbſt für etwas Gutes ausgeben.

III. Wider die Beſchwerde gegen die Gerechtigkeit des göttlichen Willens aus der Strafloſigkeit des Böſewichts giebt es endlich auch drei Rechtfertigungsgründe:

a. Es giebt in der Welt keine Strafloſigkeit; denn die innern Vorwürfe des Gewiſſens plagen den Laſterhaften noch ärger als Furien.

Allein in dieſem Urtheile liegt offenbar ein Miſsverſtand. Denn der tugendhafte Mann leihet hierbei dem Laſterhaften ſeinen Gemüthscharakter, nehmlich die Gewiſſenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge.

b. Es giebt in der Welt zwar Strafloſigkeit; allein dies iſt eigentlich nicht moraliſche Miſshelligkeit, weil es eine Eigenſchaft der Tugend iſt, mit Widerwärtigkeiten zu ringen, wozu der Schmerz des Tugendhaften aus der Vergleichung ſeines Unglücks mit dem Glück des Laſterhaften auch gehört.

Allein dann müſste wenigſtens noch das Ende des Lebens die Tugend krönen und das Laſter beſtrafen. Die Erfahrung giebt aber viele Beiſpiele davon, daſs dieſes Ende oft widerſinnig ausfällt; und alſo ſcheint das Leiden dem Tugendhaften nicht zugefallen zu ſeyn, damit ſeine Tugend rein ſei, ſondern weil ſie es iſt, und weil ſie den Regeln der klugen Selbſtliebe entgegen war.

c. In dieſer Welt muſs alles Wohl oder Uebel bloſs als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menſchen, nach Geſetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geſchicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umſtänden, darein ſie zufälliger Weiſe gerathen, beurtheilt werden.

Allein worauf will man alsdann die Behauptung gründen, daſs dies in einem zukünftigen Leben anders ſeyn werde?

Dieſe Rechtfertigungsgründe vernünfteln alſo die Strafloſigkeit weg, aber ohne Erfolg.

Leibnitzens, und alle bisherige, Theodicee, leiſtet alſo nicht, was ſie verſpricht. Ob aber nicht mit der Zeit noch eine tüchtigere Theodicee werde gefunden werden, das bleibt dabei noch immer unentſchieden, wenn wir nicht mit Gewiſsheit darthun: daſs unſre Vernunft zur Einſicht in

das Verhältniſs, in welchem eine Welt, ſo wie wir ſie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchſten Weisheit ſtehe,

ſchlechterdings unvermögend ſei; dann iſt alle

Digitized by Google

Theodicee ganz unmöglich. Und dies läſst ſich ſo darthun:

Wir haben von einer Kunſtweisheit in der Einrichtung dieſer Welt einen Begriff (ſ. Kunſtweisheit), auch von einer moraliſchen Weisheit (ſ. Weisheit, moraliſche); aber von der Einheit in der Zuſammenſtimmung jener Kunſtweisheit mit der moraliſchen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff. Denn

1. als Naturweſen blos dem Willen ſeines Urhebers folgen zu müſſen;

2. als freihandelndes Weſen dennoch der Zurechnung fähig zu ſeyn,

iſt eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee des höchſten Guts (in der überſinnlichen Welt, ſ. Gut, höchſtes) zuſammen denken müſſen; aber, weil es uns unmöglich iſt, das Ueberſinnliche (Intelligibele) zu erkennen, nicht einzuſehen vermögen. S. übrigens: Theodicee.

Leichtgläubigkeit,

credulitas, *crédulité*. Der Glaube, der ſich auf Gegenſtände des möglichen Wiſſens oder Meinens bezieht (U. 463). Glaube iſt hier die Denkungsart im Fürwahrhalten, nicht ein einzelner Akt. Gegenſtände des möglichen Meinens ſind ſolche Objecte, die zwar Gegenſtände der Sinnenwelt, aber doch für unſre Erfahrungserkenntniſs unzugänglich ſind, z. B. die magnetiſche Materie, oder die Bewohner anderer Planeten. Nun kann man zwar einen doctrinalen Glauben an ſolche Gegenſtände haben (ſ.

Digitized by Google

Fürwahrhalten; 11.), allein dieser Glaube ist doch nur zufällig. Wer nun diesen Glauben für gleich unumstöfslich mit dem nothwendigen hält, und so Gegenstände der Meinung mit Gegenständen des Glaubens verwechselt; oder wer diesen Glauben für eben so sicher hält als ein auf unumstöfslichen Gründen beruhendes Wissen, und so Gegenstände der Meinung mit Thatsachen verwechselt, ist leichtgläubig im Theoretischen. Gegenstände des möglichen Wissens sind solche Objecte, die entweder Gegenstände der Sinnenwelt sind, so dafs von ihnen eine Erfahrungserkenntnifs möglich ist, oder die doch die nothwendigen Gesetze für die Gegenstände der Sinnenwelt enthalten, und sich als solche beweisen lassen. Diese Gegenstände heifsen Thatsachen. So sind z. B. das Daseyn unsrer Sonne sowohl, als auch dafs zweimal zwei vier ist, Thatsachen; die erstere aber ist eine empirische, die andere eine Thatsache *a priori*. Die empirischen Thatsachen sind wieder von zweierlei Art: solche, die auf unsrer eigenen Erfahrung beruhen, und folglich Gegenstände des unmittelbaren empirischen Wissens sind; und solche, die auf Andrer Erfahrung beruhen, und daher Gegenstände des mittelbaren empirischen, oder historischen Wissens sind. Dafs eine Sonne am Himmel steht, ist eine unmittelbare Thatsache, denn ein Jeder, der Augen hat, kann sie sehen; dafs der Kaiser Augustus gelebt hat, ist eine historische Thatsache, und beruhet auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse Anderer. Der sogenannte historische Glaube oder das Fürwahrhalten auf das Zeugnifs Anderer ist eigentlich kein Glaube, sondern ein Wissen, denn es stützt sich auf objective Gründe. Wir können mit derselben Gewifsheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugnifs Anderer annehmen, als wenn wir durch Thatsachen der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bei dem historischen empirischen Wissen ist et-

Digitized by Google

was Trügliches, aber auch bei dem unmittelbaren. Zu den Erforderniſſen eines unverwerflichen Zeugen gehört Authenticität (Tüchtigkeit, d. i. daſs er hat die Wahrheit ſagen können) und Integrität (Ehrlichkeit, d. i. daſs er hat die Wahrheit ſagen wollen. Wer nun, ohne Rückſicht auf Authenticität und Integrität der Zeugen, eine hiſtoriſche Thatſache für wahr hält, der iſt leichtgläubig, im engſten Sinne des Worts. Aber auch der, welcher Vernunftwahrheiten oder Thatſachen *a priori* ohne Rückſicht auf objective Gründe oder ſolche, die für Jedermann gültig ſind, für wahr hält, iſt leichtgläubig im Theoretiſchen. Und ſo kann man auch ſagen: Leichtgläubigkeit iſt die theoretiſche Denkungsart (die Denkungsart, welche die Erkenntniſs oder das Wiſſen betrifft, wozu auch das Handeln gehört, in ſo fern daſſelbe nicht in Beziehung auf Moralität betrachtet wird) im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretiſche Erkenntniſs unzugänglich iſt. Nun iſt dieſe Unzugänglichkeit entweder zufällig und willkührlich (ſubjectiv), oder nothwendig und unwillkührlich, und im letztern Fall betrifft ſie entweder ſinnliche oder überſinnliche Gegenſtände. Im erſtern Fall betrifft die Leichtgläubigkeit Gegenſtände des möglichen Wiſſens, und iſt die ſchlimmſte von allen; im zweiten Fall betrifft ſie Gegenſtände des möglichen Meinens; im dritten Fall ſolche, für die es, ihrer Natur nach, gar keine objectiven Gründe geben kann. Die Leichtgläubigkeit der letztern Art verdient am wenigſten Tadel, weil die ſubjectiven Gründe (moraliſchen Glaubensgründe) für ſolche Gegenſtände ſehr leicht für objective Gründe gehalten werden können. Man könnte daher denjenigen, welcher der Maxime nachhängt, Zeugniſſe ohne Rückſicht auf ihre Authenticität und Integrität zu glauben, leichtgläubiſch, denjenigen aber, welcher ſubjective Gründe für objective hält, und Gegenſtände theoretiſch begrün-

den zu können vermeint, von denen dies doch, ihrer Natur nach, nicht möglich iſt, leichtgläubig nennen (U. 462. ff. L. III. *).

Leidenſchaft,

paſſio animi, perturbatio animi, paſſion. Eine Neigung, welche alle Beſtimmbarkeit der Willkühr durch Grundſätze erſchwert oder unmöglich macht (U. 121. A. 203.). Die Neigung iſt aber eine habituelle Begierde. Folglich iſt die Leidenſchaft eine ſolche zur Gewohnheit gewordene Begierde eines Menſchen, welche es ihm ſchwer oder gar unmöglich macht, ſeine Willkühr durch Grundſätze zu beſtimmen. Sie iſt eine Neigung, welche die Herrſchaft über uns ſelbſt ausſchlieſst (R. 20.*)). So iſt die Rachſucht diejenige Begierde, welche man die Rachbegierde nennt, wenn ſie einem Menſchen ſo zur Gewohnheit geworden iſt, daſs ſie es ihm erſchwert oder gar unmöglich macht, ſeine Willkühr durch den Grundſatz der Verſöhnlichkeit, oder die Feindſeligkeit Anderer nicht mit Haſs zu erwidern, zu beſtimmen. Wer alſo der Rachſucht ergeben iſt, hat, in Anſehung der Rachbegierde, d. i. der Begierde, denen Schaden zu thun, die ihn beleidigt haben, keine Herrſchaft über ſich ſelbſt, ſondern wird von dieſer Begierde beherrſcht. Man kann alſo ſagen, daſs die Leidenſchaft diejenige Neigung iſt, durch welche die Vernunft verhindert wird, ſie, in Anſehung einer gewiſſen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen (A. 226.).

Man benennt die Leidenſchaft (die aus der Cultur der Menſchen hervorgehenden Neigungen), mit dem Worte Sucht, z. B. Ehrſucht, Rachſucht, Habſucht, Herrſchſucht u. ſ. w. Leiden-

ſchaft ſetzt immer eine Maxime (Handlungsregel) des Subjects voraus, nach einem, von der Neigung ihm vorgeſchriebenen Zwecke zu handeln. Sie iſt alſo jederzeit mit der Vernunft des Subjects verbunden, daher kann man bloſsen Thieren eben ſo wenig Leidenſchaften beilegen, als reinen Vernunftweſen. Man nennt bei bloſsen Thieren auch die heftigſte Neigung (z. B. die Geſchlechtsvermiſchung) nicht Leidenſchaft, weil ſie keine Vernunft haben, die allein den Begriff der Freiheit begründet, mit welcher die Leidenſchaft in Colliſion kommt, deren Ausbruch alſo dem Menſchen zugerechnet werden dann (A. 232.). Auch enthält die Leidenſchaft immer ein beharrliches Princip in Anſehung des Gegenſtandes, auf den ſie gerichtet iſt. Ehrſucht, Rachſucht, Habſucht u. ſ. w. werden nie vollkommen befriedigt, und werden eben daher unter die Leidenſchaften gezählt, als Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel giebt (A. 227). Das Vermögen des geſcheuten Mannes, die von Leidenſchaften Beherrſchten zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, darf verhältniſsmäſsig deſto kleiner ſeyn, je mächtiger die Leidenſchaft iſt, die den andern Menſchen beherrſcht (A. 236.).

Leidenſchaften ſind Krebsſchäden für die reine praktiſche Vernunft, und mehrentheils unheilbar; weil der Kranke nicht geheilt ſeyn will und ſich der Herrſchaft des Grundſatzes entzieht, durch den die Heilung allein möglich wäre (A. 227).

Gleichwohl haben die Leidenſchaften auch ihre Lobredner gefunden (denn wo finden die ſich nicht, wenn einmal Bösartigkeit in Grundſätzen Platz genommen hat), und es heiſst: daſs nie etwas Groſses in der Welt ohne heftige Leidenſchaften ausgerichtet worden, und die Vorſehung ſelbſt habe ſie weislich gleich als Springfedern in die menſchliche Natur gepflanzt. Von den Neigungen iſt dieſes wahr, aber daſs dieſe Leidenſchaften wer-

den dürften, ja wohl gar ſollten, hat die Vorſehung nicht gewollt, und ſie in dieſem Geſichtspunct vorſtellen, mag einem Dichter verziehen werden (z. E. einem Pope, welcher ſagt: iſt die Vernunft ein Magnet, ſo ſind die Leidenſchaften Winde); aber die Philoſophie darf dieſen Grundſatz nicht an ſich kommen laſſen, ſelbſt nicht, um ſie als eine proviſoriſche (vorläufige) Veranſtaltung der Vorſehung zu preiſen, welche abſichtlich, ehe das menſchliche Geſchlecht zum gehörigen Grade der Cultur gelangt wäre, ſie in die menſchliche Natur gelegt hätte (A. 229).

Bei allen dieſen Unterſuchungen über die Leidenſchaft fehlt doch noch ein weſentliches Kennzeichen derſelben, durch deſſen Mangel auch die angegebenen Erklärungen zu weit ſind. Leidenſchaften können nur ſolche Neigungen ſeyn, die von Menſchen auf Menſchen gerichtet ſind, ſo fern dieſe auf Zwecke gehen, in welchen beide Menſchen miteinander zuſammenſtimmen, oder einander widerſtreiten (A. 234). Hierdurch zerfallen alle Leidenſchaften in zwei Claſſen, nehmlich in die der Liebe, bei denen die Zwecke der Menſchen zuſammenſtimmen, und in die des Haſſes, bei denen die Zwecke einander widerſtreiten, Neigungen, die bloſs auf Sachen, z. B. eine Kuh gerichtet ſind, kann man nur leidenſchaftliche Neigungen nennen (A. 230.).

Die Leidenſchaften werden eingetheilt in

1. die Leidenſchaften der natürlichen (angebohrnen) Neigung, oder ſolche, die bloſs der thieriſchen Natur des Menſchen angehören. Es giebt eigentlich nur drei Hauptnaturtriebe, nach welchen ſich auch die Leidenſchaften müſsten claſſificiren laſſen, weil jede Leidenſchaft eine Neigung oder habituelle Begierde iſt, und jede Be-

gierde einen Naturtrieb vorausſetzt, aus welchem ſie entſpringt. Die drei Naturtriebe ſind nun: der Erhaltungstrieb, der Geſchlechtstrieb und der Geſelligkeitstrieb. Allein aus allen dieſen Naturtrieben können zwar leidenſchaftliche Neigungen entſtehen, aber nicht aus allen Leidenſchaften. Leidenſchaften gehen eigentlich nur auf Menſchen, und können auch nur durch ſie befriedigt werden. Aus dem Erhaltungstriebe entſpringen daher wohl leidenſchaftliche Neigungen, z. B. zum Trunk, zum Spiel, zur Jagd, oder leidenſchaftliche Abneigungen, z. B. vor dem Bieſam, dem Brandwein; aber man nennt dieſe verſchiedenen Neigungen oder Abneigungen nicht eben ſoviel Leidenſchaften. Es ſind nur ſo viel verſchiedene Inſtincte, d. i. ſo vielerlei bloſs-Leidendes im Begehrungsvermögen. Die Leidenſchaften verdienen daher nicht nach den Gegenſtänden des Begehrungsvermögens (deren es unzählige giebt), ſondern nach dem Princip des Gebrauchs oder Miſsbrauchs, den Menſchen von ihrer Perſon oder ihrer Freiheit unter einander machen, da ein Menſch den andern bloſs zum Mittel ſeiner Zwecke macht, claſſificirt zu werden (A. 232. f.). Der Geſchlechtstrieb aber giebt

a. die Leidenſchaft der Geſchlechtsneigung; und der Geſelligkeitstrieb giebt

b. die Leidenſchaft der Freiheitsneigung oder der wilden Geſetzloſigkeit. Beide Leidenſchaften ſind mit Affect verbunden, und können daher auch erhitzte Leidenſchaften (*paſſiones ardentes*) genannt werden.

2. Die Leidenſchaften der aus der Cultur (ſ. Glückſeligkeit 13.) der Menſchen hervorgehenden (erworbenen) Neigung, oder ſolche, die der Menſchheit in der Natur des Menſchen an-

gehören. Wenn der Menſch nehmlich ſich tauglich macht, ſich Zwecke zu ſetzen, und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen, d. i. ſich cultivirt: ſo können die Gegenſtände in der Natur, welche er als Mittel gebraucht, auch Menſchen ſeyn. Die Neigung des Menſchen, auf andre Menſchen Einfluſs zu haben, um ſie als Mittel zu ſeinen Zwecken zu gebrauchen, oder ihre Neigungen in ſeine Gewalt zu bekommen, um ſie nach ſeinen Abſichten zu lenken und beſtimmen zu können, und ſo im Beſitz derſelben, als bloſser Werkzeuge ſeines Willens zu ſeyn, kann nun Leidenſchaft werden (A. 235.). Es giebt aber drei Mittel, auf die Neigungen anderer zu wirken: Ehre, Gewalt und Geld. Daher giebt die Neigung zu dieſen Mitteln, um dadurch auf die Neigung Anderer zu wirken, drei Leidenſchaften:

a. die Ehrſucht;

b. die Herrſchſucht;

c. die Habſucht.

(A. 233. 235. f.)

Dieſe Leidenſchaften ſind Neigungen, welche bloſs auf den Beſitz der Mittel gehen, um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen. Sie haben daher den Anſtrich der Vernunft. Die Vernunft iſt nehmlich ein mit der Freiheit verbundenes Vermögen der Ideen, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können. Dieſe Leidenſchaften können auch Leidenſchaften des Wahnes genannt werden, weil die bloſse Meinung Andrer vom Werthe der Dinge dem wirklichen Werthe gleichſetzen, Wahn heiſst (A. 233.).

Alle übrigen Leidenſchaften ſind dieſen fün-

Digitized by Google

fen untergeordnet, und können von ihnen abgeleitet, oder auf ſie bezogen werden. So entſpringt z. B. die Rachſucht aus der Rechtsbegierde, welche, als Leidenſchaft, von der Freiheitsneigung abzuleiten iſt (A. 234.).

Affecten (*affectus*) ſind von Leidenſchaften ſpecifiſch (weſentlich) verſchieden *). Ein Affect iſt eigentlich eine Gemüthsbewegung, welche das Gemüth unvermögend macht, freie Ueberlegung der Grundſätze anzuſtellen, um ſich darnach zu beſtimmen. So iſt z. B. der Zorn ein Affect, welcher in der Gemüthsbewegung des Unwillens über erlittene Beleidigungen beſteht, und es nicht bloſs unmöglich macht, die Willkühr durch Grundſätze zu beſtimmen, ſondern ſogar Ueberlegungen über die Grundſätze anzuſtellen, durch welche wir unſere Willkühr beſtimmen könnten. Der Affect macht es uns unmöglich, uns vernünftige Vorſtellungen darüber zu machen, ob wir uns unſerm Gefühl überlaſſen, oder daſſelbe unterdrücken ſollen. Der Unwille iſt nehmlich ein Gefühl der Unluſt über die erlittene Beleidigung, und wenn uns dieſes Gefühl ſo überraſcht, daſs dadurch die Faſſung unſers Gemüths aufgehoben wird, ſo iſt dieſes Gefühl ein Affect (A. 204.) und heiſst der Zorn.

Affect und Leidenſchaft ſind daher durch folgende Beſtimmungen zu unterſcheiden:

1. Affecten gehören zum Gefühl; Leidenſchaften gehören dem Begehrungsvermögen zu; daher

---

*) Baumgarten (Metaphyſik. §. 501) hält beide für einerlei.

2. entſteht auch der Affect plötzlich, iſt ſtürmiſch, jäh oder jach (*animus praeceps*), und geht ſchnell vorüber, die Leidenſchaft aber läſst ſich Zeit und iſt anhaltend, nehmlich eine zur eingewurzelten, bleibenden Neigung gewordene ſinnliche Begierde.

3. Im Affect wird die Freiheit des Gemüths gehemmt, es wird ihr nur auf einen Augenblick Einhalt oder Abbruch gethan; in der Leidenſchaft aber wird die Freiheit des Gemüths aufgehoben, ſie geht auf eine lange Zeit, oft auf immer verloren (U. 121). Die Leidenſchaft findet ihre Luſt und Befriedigung am Sklavenſinn. Weil indeſſen die Vernunft mit ihrem Aufruf zur innern Freiheit doch nicht nachläſst: ſo ſeufzt der Unglückliche unter ſeinen Ketten, von denen er ſich gleichwohl nicht losreiſsen kann (A. 228).

4. Der Affect geht vor der Ueberlegung her, iſt unvorſetzlich, unbeſonnen und übereilt, d. i. er wächſt geſchwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Ueberlegung ſchwerer oder unmöglich macht; die Leidenſchaft iſt ſelbſt überlegend, ſo heftig ſie auch immer ſeyn mag, um ihren Zweck zu erreichen. Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läſst Ueberlegung zu. Leidenſchaften dürfen mithin nicht unbeſonnen ſeyn, können mit dem Vernünfteln zuſammen beſtehen, und thun daher der Freiheit den gröſsten Abbruch (A. 226).

5. Beim Affect ſagt die Vernunft bloſs, es ſei Pflicht ſich zu faſſen, und die Schwäche im Gebrauch ſeines Verſtandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, iſt nur eine Untugend und gleichſam etwas Kindiſches und Schwaches, was mit dem beſten Willen gar wohl zuſammen beſtehen kann, eine unglückliche

Gemüthsſtimmung, die mit vielen Uebeln ſchwanger geht; bei der Leidenſchaft aber, wenn die Neigung auf das Geſetzwidrige fällt, ſetzt die Vernunft einer jeden einzelnen auch eine beſondere Tugendmaxime entgegen, das Gemüth aber brütet über der Neigung, macht daſs ſie tief einwurzelt, und nimmt ſo das Böſe dadurch (als vorſätzlich) in ſeine Maximen auf, welches alsdann ein qualificirtes Böſe, d. i. ein wahres Laſter iſt (T. 50. f. A. 204. ff.). Aber auch die gutartigſte Begierde, wenn ſie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend, z. B. der Wohlthätigkeit gehörte, iſt doch der Form nach, ſobald ſie in Leidenſchaft ausſchlägt, nicht bloſs pragmatiſch (wenn man auf den Nutzen ſieht) verderblich, ſondern auch moraliſch (wenn man auf die Pflicht ſieht) verwerflich (A. 228.).

6. Der Affect wirkt wie ein Waſſer, was den Damm durchbricht; die Leidenſchaft, wie ein Strom, der ſich in ſeinem Bette immer tiefer eingräbt.

7. Der Affect wirkt auf die Geſundheit wie ein Schlagfluſs; die Leidenſchaft, wie die Schwindſucht oder Abzehrung.

8. Der Affect iſt wie ein Rauſch, den man ausſchläft, obgleich Kopfweh darauf folgt; die Leidenſchaft aber wie eine Krankheit aus verſchlucktem Gift, oder wie eine Verkrüppelung, oder wie ein Wahnſinn, der über einer Vorſtellung brütet, die ſich immer tiefer einniſtelt, und der einen innern oder äuſsern Seelenarzt bedarf, der doch mehrentheils keine radical-, ſondern faſt immer nur palliativ-heilende Mittel zu verſchreiben weiſs. Die Leidenſchaft verabſcheuet aber alle Arzneimittel, und iſt daher weit ſchlimmer als der Affect, der doch wenigſtens den Vorſatz ſich zu beſſern rege macht; ſtatt deſſen

die Leidenſchaft eine Bezauberung iſt, die auch die Beſſerung ausſchlägt (A. 226).

9. Wo viel Affect iſt, da iſt gemeiniglich wenig Leidenſchaft; wie bei den Franzoſen, welche durch ihre Lebhaftigkeit veränderlich ſind, in Vergleichung mit Italienern und Spaniern (auch Indiern und Sineſen), die in ihrem Groll über Rache brüten, oder in ihrer Liebe bis zum Wahnſinn beharrlich ſind.

10. Affecten ſind ehrlich und offen, Leidenſchaften hingegen hinterliſtig und verſteckt. Die Sineſen werfen den Engländern vor, daſs ſie ungeſtüm und hitzig wären, wie die Tatarn; die Engländer aber jenen, daſs ſie ausgemachte (aber gelaſſene) Betrüger ſind, die ſich durch dieſen Vorwurf in ihrer Leidenſchaft gar nicht irre machen laſſen (A. 205).

S. übrigens Affectloſigkeit und Gemüthsart.

Die Affecten ſind überhaupt krankhafte Zufälle (Symptome), und können ihren Aeuſserungen nach in zwei Claſſen abgetheilt werden. Dieſe Eintheilung iſt dem Browniſchen Syſtem (ſ. Leben) analog. Die Affecten ſind nehmlich entweder

1. ſtheniſche oder ſolche, die von Stärke entſtehen. Bei ihnen iſt Erregung im Uebermaaſs, und dadurch erſchöpfen ſie oft die Lebenskraft. Sie machen das Bewuſstſeyn rege, daſs wir Kräfte genug haben, jeden Widerſtand zu überwinden, und können daher auch Affecten von der wackern Art (*animi ſtrenui*) genannt werden. Dergleichen ſind z. B. Muth, Herzhaftigkeit, Zorn, entrüſtete Verzweiflung. Sie ſind

alle äſthetiſch-erhaben; — oder die Affecten ſind

2. aſthenifche oder ſolche, die von Schwäche entſtehen. Bei ihnen iſt Mangel der Erregung oder ſie ſpannen die Lebenskraft ab, bereiten aber auch dadurch oft Erholung vor. Sie machen die Beſtrebung zu widerſtehen ſelbſt zum Gegenſtande der Unluſt, und können auch Affecten von der ſchmelzenden Art (*animi languidi*) heiſsen. Dergleichen ſind z. B. Wehmuth, Bangigkeit, Erſchrockenheit, theilnehmender Schmerz, der ſich nicht will tröſten laſſen, verzagte Verzweiflung. Dieſe haben nichts Edeles an ſich, können aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden (U. 122. A. 210.).

Leihvertrag,

commodatum, *prêt à uſage*. Derjenige Vertrag, durch welchen ich Jemanden den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieſes eine Sache iſt, die Paciſcenten (diejenigen, welche den Vertrag ſchlieſſen) darin übereinkommen, daſs derjenige, dem ich den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaubt habe, mir eben dieſelbe Sache wieder in meine Gewalt bringe (K. 142. ff.). Dieſer Vertrag iſt von der Verdingung meiner Sache zu unterſcheiden. Im Leihvertrag iſt der Gebrauch unvergolten (*gratuitus*, *gratuitement*), in der Verdingung wird er verzinſet. Eine Sache iſt dir eigentlich dann geliehen, wenn dir dieſe Sache zum Gebrauch erlaubt wird, ohne daſs du etwas dafür bezahlſt; wird etwas für den Gebrauch der Sache bezahlt, ſo iſt die Sache verdungen; der Gebrauch des Geliehenen muſs un-

vergolten ſeyn *). Der Leihvertrag iſt eine Uebereinkunft, welche aus dem Umgang mit Menſchen ganz natürlich folgt; denn da man nicht immer alles kaufen oder dingen kann, was einem fehlt, und man es doch nur auf kurze Zeit nöthig hat, ſo iſt es der Humanität gemäſs, daſs man ſichs einander leihe. (*Burlamaqui, elemens du droit naturel, P. III. ch.* 12. §. 3. p. 209.). S. übrigens den Art. Beliehener.

Leiſtung,

praeſtatio praeſtation. Die Cauſalität einer Perſon (Wirkſamkeit ihrer Willkühr) zu einer beſtimmten That, zu welcher dieſe Cauſalität von der Willkühr eines Andern abhängt. Ich kann die Leiſtung von etwas durch die Willkühr eines Andern nicht mein nennen, auſser wenn ich im Beſitze der Willkühr deſſelben zu ſeyn (dieſen zur Leiſtung zu beſtimmen) behaupten darf, obgleich die Zeit der Leiſtung noch erſt kommen ſoll. Dieſes iſt aber nach Freiheitsgeſetzen nicht durch einen einſeitigen, ſondern nur durch einen doppelſeitigen Act der Willkühr möglich, d. h. es iſt dazu ein willkührlicher Act erforderlich, ſowohl deſſen, der die beſtimmte That zu thun hat (des Leiſtenden), als deſſen, für den er ſie zu leiſten hat (des Empfangenden). Bei dieſem doppelſeitigen Act iſt es aber bloſs das Verſprechen, wodurch das Recht auf eine Leiſtung gegründet wird, und es muſs dabei von den Zeitbedingungen, denen die Leiſtung unterworfen iſt, gänzlich abſtrahirt werden. Ob alſo die Lei-

*) §. 2. *inſt. quib. mod. re contrah. obligat. lib.* 3. *tit.* 13. *Commodata tunc res proprie videtur, ſi nulla mercede accepta res tibi utenda data eſt, alioquin mercede interveniente locatus tibi res uſus videtur; gratuitum enim debet eſſe commodatum.*

ſtung mit dem Verſprechen zu gleicher Zeit, oder nach demſelben wirklich wird, das ändert in dem Rechtsanſpruche nichts. Es iſt das Verſprechen ſelbſt, welches als wirkliche Verbindlichkeit in das Eigenthum des Andern übergeht, und woran ſich dieſer halten kann, wenn auch das Verſprochene (als Gegenſtand der wirklichen Verbindlichkeit, *res obligationis activae*) noch nicht im Beſitz deſſelben iſt. Die Leiſtung iſt alſo ein Eigenthum, in deſſen rechtlichem Beſitze man iſt, unabhängig von allen Zeiteinſchränkungen, oder allem empiriſchen Beſitze; und nur, in wie fern man ein ſolcher Eigenthümer iſt, iſt der Beſitz der Willkühr eines Andern ein rechtlicher (R. 59. 60. 79. Tiefetrunk, Philoſ. Unterſ. über das Privat- und öffentliche Recht. S. 188. f.)

Alles Verſprechen geht auf eine Leiſtung, d. i. darauf, daſs die Willkühr einer Perſon (des Promittenten oder Verſprechenden) zu einer beſtimmten That in Wirkſamkeit geſetzt werden ſoll. Wenn nun das Verſprochene eine Sache iſt, ſo kann die Leiſtung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act, wodurh der, dem was verſprochen worden (der Promiſſar), vom Promittenten in den Beſitz der Sache geſetzt wird. Dieſer Act der Leiſtung, wenn das Verſprochne eine Sache iſt, heiſst die Uebergabe (Tradition). Vor der Uebergabe alſo und dem Empfang iſt die Leiſtung noch nicht geſchehen. Die Sache iſt alſo dann von dem Einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich von dem letztern noch nicht erworben worden. Hieraus folgt, daſs das Recht aus einem Vertrage ein perſönliches (der Beſitz der Willkühr eines Andern, als Vermögen, ſie, durch die meine, nach Freiheitsgeſetzen zu einer gewiſſen That zu beſtimmen) iſt. Erſt durch die Uebergabe wird das Recht aus einem Vertrage ein dingliches Recht (das Recht zur Sache gegen jeden Beſitzer derſelben) (K. 103.).

Wenn nehmlich zwiſchen dem Vertrag und der Uebergabe der Sache, über welche der Vertrag geſchloſſen worden, noch eine (beſtimmte oder unbeſtimmte) Zeit bewilligt iſt, ſo fragt ſich: ob die Sache ſchon vor der Uebergabe, durch den bloſsen Vertrag, das Seine des Empfängers (Acceptanten oder Promiſſars) geworden, und das Recht des letztern ein dingliches Recht (Recht in der Sache) ſei? Oder, ob erſt noch ein beſonderer Vertrag dazu kommen müſſe, durch welchen die Uebergabe geſchieht? Dieſe Fragen ſind einerlei mit der: iſt das Recht, das man durch die bloſse Annehmung (Acceptation) in einem Vertrag erhält, ein Recht in der Sache, oder iſt es ein perſönliches Recht, und wird es erſt durch die Uebergabe ein Sachenrecht? Daſs nicht der bloſse Vertrag, ſondern erſt die Uebergabe ein Sachenrecht begründe, erhellet aus Folgendem: Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, ſchlieſse, und ſetze mich ſogleich in ſeinen phyſiſchen Beſitz (Inhabung), ſo iſt es mein (*vi pacti re initi*). Laſſe ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber beſonders auszumachen, in weſſen phyſiſchen Beſitz das Pferd vor meiner Beſitznehmung ſeyn ſoll: ſo iſt das Pferd noch nicht mein. Ich habe dann nur ein Recht gegen eine beſtimmte Perſon erworben, nehmlich gegen den Verkäufer, und zwar das Recht, von ihm in den Beſitz des Pferdes geſetzt zu werden (*poſcendi traditionem*). Der Beſitz des Pferdes iſt nehmlich die ſubjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs deſſelben. Alſo iſt mein Recht, das ich durch den Vertrag erworben habe, nur ein perſönliches Recht, nehmlich das Recht die Leiſtung des Verſprechens, mich in den Beſitz des Pferdes zu ſetzen, zu fordern. Zu dem Beſitz des Pferdes ſelbſt kann ich dann nicht anders, als durch einen beſondern Beſitzact gelangen, bis

Digitized by Google

zu welchem der Veräuſserer noch immer Eigenthümer des Pferdes bleibt (K. 104. f.)

Lernen,

discere, apprendre. Eine hiſtoriſche Erkenntniſs erwerben. Eine hiſtoriſche Erkenntniſs iſt aber eine ſolche, die uns anders woher (nicht durch uns ſelbſt) gegeben wird (C 864.). S. Erkenntniſs, hiſtoriſche.

Digitized by Google

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
16	652
20	653 f.
120	745
127	656
138 *)	657
177	769
203	870
204 ff.	875 877
205	878
210	879
226	870 876 878
227	71
228	876 f.
229	872
230	872
232 f.	871 873
233	874
234	872 875
235 f.	874
236	871
279	512

C.	W.
1	800 *)
27	506
37	485 f.
38	486
42	839 ff.
49	842 f.
50	844
52	844
53	846

C.	W.
54	847
55	848
68	804
75 f.	606 778
94	482
1 A. 94 ff	555
- - 95 f.	557
- - 96 f.	558
- - 97 ff.	559
- - 110	561
- - 115 ff.	567
- - 125 ff.	569
- - 128 ff	570
102	515 518
103	520
104 f.	513 522
105	522
106 f.	526 529
109 f.	530
110	536 f.
111	538
113 ff.	540 543
118	544
119	545
122	547
123 f.	548
124 ff.	549
126 f.	549
127 f.	552
128 f.	553 ff.
129 ff.	570
130	571

Digitized by Google

C.	W.
140 f.	482 573
141 f.	575
143	575
144	576 f.
145 f.	577
146	578
148	579
149	579
150 f.	580
159	576
160 f.	576
163	580
164 f.	581
165	582
166	580. 583
168 f.	585. 586
170	505
249	668
288 f.	587
304 f.	587
305 f.	588
314 f.	589
321	484 f.
322	822
323	850
327 f.	808
328 ff.	818
330	822
331	481 851
332	852
333	488
337	810
338	810 818
349	778
391	664
414 *)	653
415 *)	652 f.
449	787
450	787
457 *)	849
467	848
596	480
660	489
676	667
737	780
823 ff.	506
824	505

C.	W.
828	655
830	449
833 f.	508
836 f.	508
857	510
858	510
859	511
864	883
874	665
875	664
881	853
883	783

E.	W.
44 ff.	824
45 *) f.	825
70 f.	804
73	667 670
78 f.	723
119	796 f.
120 f.	800
121 f.	485

F.	W.
44	645
47	646
48	646
50 f.	732
58	647
64	647
67	647
73 f.	635 ff.
76	638
77 f.	639
88	661
95 ff.	639 f.
99	641
110 ff.	643 709
112	643
126 ff.	642

G.	W.
2	485
18	660
19	661
36	450
37 f.	449 452

G.	W.
. 38 *)	. 491 493
. 39 f.	. 452 f. 455 460
. 40	. 451 454 456 460
. 42 *)	. 656
. 43	. 460 479
. 44	. 454
. 48	. 462
. 49 f.	. 463
. 50	. 464
. 51 f.	. 457 464
. 52	. 465 f.
. 53	. 467
. 54	. 468
. 55 f.	. 469
. 56	. 469
. 57	. 470
. 58 f.	. 471
. 59	. 471
. 64	. 472
. 66	. 473
. 71	. 493 496
. 87	. 453
. 96	. 474
. 98	. 474
. 99	. 475
. 102 f.	. 475
. 105	. 476
. 108 f.	. 490
. 113	. 491
. 117	. 489 f.
. 121 f.	. 495
. 122	. 494
. 124	. 476
. 128	. 477

K.	W.
. I	. 772
. III	. 497
. IV	. 498
. V	. 450
. VI	. 782
. XIII	. 726
. XV	. 781
. XVII	. 461
. XIX	. 450
. XX.	. 453
. XXI	. 478

K.	W.
. XXII	. 788
. XXV f.	. 473 478
. XXVI	. 782
. XLVIII	. 477
. L	. 788
. 103	. 881
. 104	. 883
. 107	. 758 f.
. 142 ff.	. 879
. 174	. 749
. 208	. 748 f.
. 2 6 f.	. 716 718
. 217 f.	. 719
. 219	. 719 f.
. 220	. 715
. 221 f.	. 713 716 721
. 222	. 714
. 223 f.	. 721 f.
. 224	. 722

L.	W.
. 16	. 783 f.
. 41	. 652
. 111 *)	. 870
. 175	. 785
. 176	. 786

M. I.	W.
. 49	. 839
. 50	. 840
. 51	. 841
. 60	. 842
. 61	. 843
. 62	. 844
. 64	. 844
. 65	. 846
. 66	. 847
. 67	. 848
. III	. 518
. 112	. 520
. 114	. 522
. 117	. 523
. 118	. 526
. 119	. 529
. 123	. 530
. 124	. 536
. 125	. 536
. 127	. 538

Digitized by Google

M. I.	W.
131	543
134	544
136	545
138	547
139	548
140	549
141	549
142	552
143	553
144	555
145	571
146	571
156	582 573
157	575
158	575
159	576
160	577
161	578
163	579
164	580
171	576
173	576
176	537 580
177	581
178	582
179	583
180	585
181	586
293	668
336	587
347	587
348	588
349	588
358	589
361	595
362	805
364	484
365	822
369	808
370	818
371	822
373	851
374	852
379	809
380	810
381	818
391	778

M. I.	W.
503	787
504	787
834	780
948 ff.	506
951 ff.	507
956	507
958 ff.	508
964 ff.	508
966	508
967 ff.	509
973	509
978	509
980	509
998	510
999	510
1000	511

M. II.	W.
32	661
48	450
49	449
50	452
51	452
52	455 460
53	455 460
54	451
55	456 460
58	460
59	479
62	462
63	463
64	464
65	464 f.
66	457
67	465
68	466
69	466
70	466
71	467
72	468
73	469
74	469
75	470
77	471
78	471
83	472
85	473
132	475

Digitized by Google

M. II.	W.
133	476
140	490
151	490
158	476
167	594
168	594
183	458
184	459
185	459
239	590
243	592
256	597
257	598
258	600
259	605
260	605
279	782
332	500
333	501
334	502
335	503
355	591
664	725
665	726
666	727
667	728
668	729
669	734
670	729
671	730
672	733
673	733
674	735
675	735
676	736
704	737
705	738
706	737
707	738
708	738
709	739
710	732
711	731
713	730
717	740
718	741
719	744
721	744

N.	W.
IV	662
IX	662 f.
X	662
XII	664
XV	531
XVIII *)	570
XX	535
14	669
30	533
33	670
34	673
35	674
36	674
38	675
41	676
42	771
51	823
73	669
80	534
89	654
120 f.	771 f.
129	608
133 f.	535

P.	W.
8	594
16 *)	772
20 *) f.	604
37	455 f.
38	458 f.
56 f.	451
64	655. 658
94 f.	590
97	777
99	592
114 f.	597
115 f.	598
117	600
118 f.	605
141	492 496
144	495 281 f.
187	662
213	782
215 f.	501

Digitized by Google

P.	W.
216	501
217 f.	502
218 f.	503
225	491
243 f.	591
256	595
269	782 784 f.
270	781

Pr.	W.
109	580
110	586
111	586
113	581
120	573
122 *)	536
123	540
167	483

R.	W.
9 f.	760 ff.
10 *)	765
11 f.	764
13	766
16 f.	753
17 f.	754
25	749
36	749 f.
59	881
60	881
70	660
79	881
89 *) f.	611
142 ff.	611. 614
145 ff.	615. 619
154	619. 635
155	608. 620. 635
156 *)	609. 612
157	620
167 f.	621
171	643
173	644
179 f.	644
181 f.	648
182 *) f.	622. 649. 716
184 f.	623
185	711 f.
186 f.	624

R.	W.
188 f.	650
189 f.	650 f.
190	652
197 ff.	625
202 ff.	621
204 *)	622
226	614. 626
227 ff.	627
238 f.	628
239	628
248	629
250	629
251	630
254	630
269	637
270	631
276 *)	631
278	630
299 f.	633
306 *) f.	635
308	631. 633
309 f.	634

S. I.	W.
18 ff.	685
19	671
20	671
33 ff.	686
41 ff.	688
57 ff.	690
58	708
62 ff.	691
63	709
68 ff.	692
83 ff.	693
94 ff.	696
109 ff.	697
114 ff.	698
120 ff.	699
127 ff.	700
134 ff.	701
149 ff.	702
152 ff.	703
168 ff.	704
175 ff.	706
180 ff.	706
263 f.	707

Digitized by Google

S. III.	W.
. 61	. 610
. 385 ff.	. 854. 860
. 386	. 861
. 387	. 725. 745. 747

S. IV.	W.
. 4	. 776

T.	W.
. 10	. 750
. 21	. 751
. 43 f.	. 755
. 44 f.	. 756
. 45	. 756
. 48	. 753
. 50 f.	. 877
. 76 ff.	. 610. 758
. 77 f.	. 759
. 93 f.	. 711
. 94 f.	. 710
. 95	. 711
. 97	. 711
. 112	. 790
. 113	. 770
. 137 f.	. 754
. 143	. 751

U.	W.
. LVII *)	. 537
. 52 ff.	. 497
. 59 *)	. 511
. 121	. 870. 876
. 122	. 879
. 173 f.	. 725
. 174	. 726 f.
. 175 *)	. 728
. 176 f.	. 734
. 177 f.	. 729
. 178	. 730 733
. 179	. 729. 733 f.
. 180	. 734
. 186	. 736
. 201	. 784
. 202	. 737
. 203	. 736 738
. 264 f.	. 738 f.
. 205	. 782
. 207	. 730
. 209	. 731
. 211	. 731
. 213	. 740
. 214	. 741
. 218	. 741
. 220	. 744
. 230	. 767. 770
. 261	. 785
. 320	. 724
. 332	. 724
. 462 ff.	. 870
. 463	. 867

Z.	W.
. 13	. 713
. 23	. 720
. 31 f.	. 718
. 32 f.	. 717
. 35	. 717 **)
. 43	. 712
. 72 f.	. 656 659

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Im erſten Bande.

Seite 78 Zeile 19 v. o. ſtatt 37 l. 73.
— 97 — 18 — — — Entfernung l. Entfernungen
— 188 — 1 — — — Verſtandesbergiff l. Verſtandesbegriff.
— 237 — 15 — — hinter 457 fehlt 451.
— 325 — 13 v. u. ſtatt 154 l. 148.
— 327 — 5 — — vor 154 fehlt 152.
— 333 — 13 v. o. hinter 160 fehlt C. 1. A. 98. f.
— 366 — 16 v. u. ſtatt 4 l. 5.
— 457 zweite Columne Zeile 18 v. o. unter 95 fehlt 1 A. 98. f. 333.
— — — — — 34 — — ſtatt 185 l. 188.
— 459 erſte — — 7 u. 8 ſind wegzuſtreichen.
— — zweite — — 8 v. u. unter 121 fehlt 148. 325.
— — — — — 7 — — — — 149 — 152. 327.
— — — — — 5 — — ſtatt 325 l. 127.
— 460 — — — 1 — — unter 816 fehlt 832. 220. 833. 220.
— 461 erſte — — 18 — — unter 450 fehlt 451. 251.
— 620 Zeile 9 v. u. fehlt Fig. 18.
— 694 — 18 — o. hinter Sinne fehlt M. I. 155.
— 695 — 13 — — hinter 160 fehlt M. I. 155.
— 735 — 11 — — ſtatt ungleicher l. gleicher.
— 874 — 3 — u. hinter Belehrung fehlt, und Leidenſchaft, auch Glückſeligkeit, 13.
— 875 — 8 — — vor 617 fehlt 613.
— 878 erſte Columne Z. 5 nnter 31 fehlt 151. 694. 155. 695.

Im zweiten Bande.

Seite 61 Zeile 10 v. o. hinter 165 fehlt M. I. 353.
— 248 — 13 v. u. ſtatt 140 lies 139.
— 287 — 6 v. o. hinter 242 fehlt 246.
— 293 — 2 — — ſtatt Wahrnehmungen l. Verſuche.
— 496 erſte Columne Zeile 13 v. o. hinter 139 fehlt f. und 246 fehlt 248.
— — — — — 14 — — iſt wegzuſtreichen.
— — — — — 9 v. u. vor 288 fehlt 287.
— 499 — — — 9 unter 245 fehlt 246. 287.
— — zweite — — 5 v. o. ſtatt 354. 95 l. 353. 61.
— 502 erſte — — 12 — — ſtatt 244 l. 242.

Digitized by Google

Im dritten Bande.

Seite 3 Zeile 6 v. u. hinter bleibt setze man hinzu: (weil wir nicht vor jedem Fehler in der Verknüpfung unserer Begriffe ganz sicher sind, der nur in der Construction gleich sichtbar wird).

— 421 Z. 2 v. u. Anmerk. statt Kunzen l. Kuntzen.

— 423 zweite Columne Zeile 9 v. o. hinter 335 fehlt 418.

— — — — — 1 v. u. unter 310 fehlt 319. 417.

— 424 erste — — 20 — — hinter 345 fehlt 421.

— 428 — — — 21 v. o. unter 687 fehlt 780. 291.
781. 291.

— — — — — 20 v. u. unter 1 fehlt 16. 418.

— 430 — — — 5 v. o. unter 282 fehlt 286. 420.

— — — — — 19 — — unter 479 fehlt 513. 417.

— — zweite — — 8 v. u. hinter 146 fehlt 419.

— 461 Zeile 17 — — statt R l. K.

— 466 — 1 v. u. — 79 l. 70.

— 473 — 1 — — — K l. h.

— 477 — 3 — — — K l. k.

— 478 — 14 v. o. — K l. K.

— — — 13 v. u. — P l. h.

— 540 — 11 — — — Boyoin l. Bovvin.

— 580 — 10 — — — Erfcheinugen l. Erfcheinungen.

— 597 — 10 v. o. — 286 l. 256.

— 598 — 1 v. u. — 258 l. 257.

— 625 — 19 v. o. — k. l. K.

— 664 ist die Seitenzahl 664.

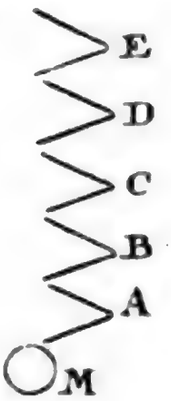
— 747 Zeile 3 v. u. statt 487 l. 387.

— 783 — 13 — — — S l. L.

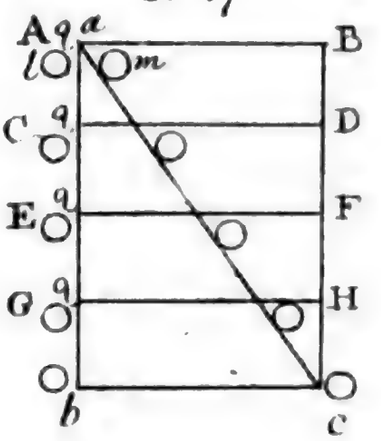
— 815 — 8 v. o. — Realitatät l. Realität.

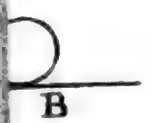
— 870 — 3 — — — III. l. 115.

F. 46

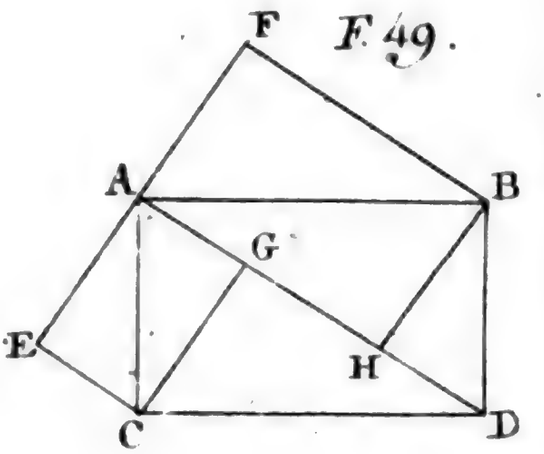


F. 47

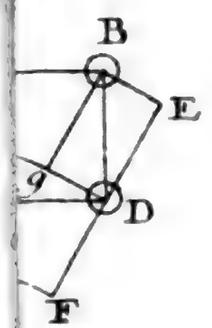




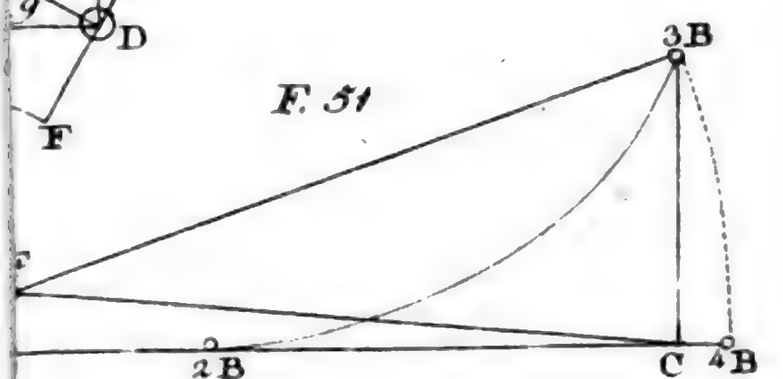
F. 49.



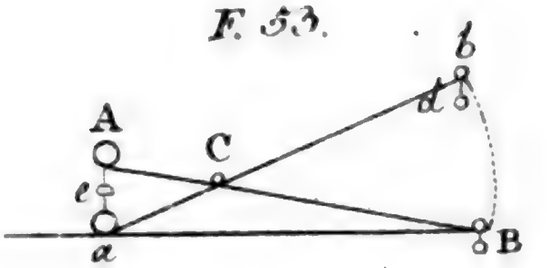
50.



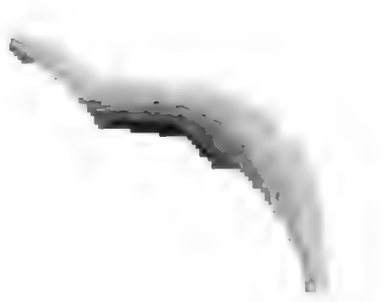
F. 51



F. 53.



Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google